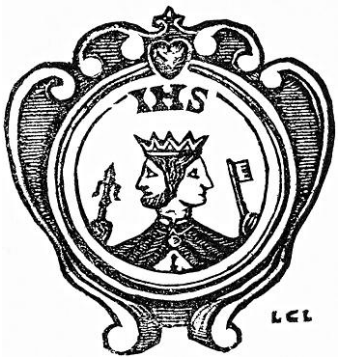
René Guénon

Articles et comptes rendus pour la

« *Revue de Philosophie* »



(1921-1936)

Table des matières

Revue de philosophie, janvier-août 1921. 4

Le Théosophisme Histoire d'une pseudo-religion 4

Revue de philosophie, septembre-octobre 1921. 61

I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*. 61

Revue de philosophie, mars-avril 1922. 67

W. Wallace, S. J. — *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes*. 67

Revue de philosophie, novembre-décembre 1923. 72

AUGUSTIN PERIER. — *Yahyâ ben Adî : un philosophe arabe chrétien du x^e^ siècle. — Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî*. 72

BARON CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam. — I. Les souverains, l'histoire et la philosophie politique. — II. Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles.* 72

LOTHROP STODDARD. — *Le Nouveau Monde de l'Islam*. 72

LOUIS FINOT. — *La marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)*. 72

ÉMILE SENART. — *La Bhagavad-Gîtâ*. 72

LOUIS FINOT. — *Les questions de Milinda (Milinda-Pañha)*. 72

Revue de philosophie, janvier-février 1924. 79

P. MASSON-OURSEL. — *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. 79

P. MASSON-OURSEL. — *La Philosophie comparée*. 79

ARTHUR et ELLEN AVALON. — *Hymnes à la Déesse*. 79

Revue de philosophie, mai-juin 1925. 83

EUGENE TAVERNIER. — *Cinquante ans de politique : L'Œuvre d'irréligion* 83

Revue de philosophie, janvier-février 1936. 86

NYOITI SAKURAZAWA. — *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient*. 86

M^rs.^ RHYS DAVIDS. — *The Minor Anthologies of the Pali Canon. — Part. I. Dhamenapada : Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha : The Text of the Minor Sayings*. 86

E. STEINILBER-OBERLIN. — *Les Sectes bouddhiques japonaises*. 86

Revue de philosophie, non publiés. 88

BARON CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam. — III. L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*. 88

PAUL VULLIAUD. — *La Kabbale juive : histoire et doctrine*. 88

GUSTAVE JEQUIER. — *Histoire de la Civilisation égyptienne des origines à la conquête d'Alexandre*. 88

Revue de philosophie, janvier-août 1921[1].

Le Théosophisme Histoire d'une pseudo-religion

SOMMAIRE

I. — *Théosophie et théosophisme*.

II. — *Les origines de la Société Théosophique*.

III. — *La question des « Mahâtmâs »*.

IV. — *Pouvoir de suggestion de Mme Blavatsky*.

V. — *Les sources des ouvrages de Mme Blavatsky ; le Bouddhisme ésotérique*.

VI. — *Principaux points de la doctrine théosophiste*.

VII. — *Débuts de la présidence de Mme Besant*.

VIII. — *Le Christianisme ésotérique ; la duchesse de Pomar*.

IX. — *Le Messie futur*.

X. — *L'Ordre de l'Étoile d'Orient et ses annexes*.

XI. — *L'Église vieille-catholique*.

XII. — *Théosophisme et Franc-Maçonnerie*.

XIII. — *Les organisations auxiliaires de la Société Théosophique*.

XIV. — *Rôle politique de la Société Théosophique*.

XV. — *Dernières observations*.

---

[1] [Note Du Rédacteur : Il s'agit ici d'une ébauche préliminaire en quatre parties, du livre éponyme qui paraitra plus tard, dans une version beaucoup plus détaillée.]

I. — THÉOSOPHIE ET THÉOSOPHISME

Il nous faut, en commençant cette étude, justifier tout d'abord le mot peu usité qui lui sert de titre, et qui semble presque un néologisme : pourquoi « théosophisme » et non « théosophie » ? C'est que, pour nous, ces deux mots désignent deux choses très différentes, entre lesquelles il importe d'autant plus de dissiper la confusion produite par la similitude d'appellation, que certaines gens ont tout intérêt à l'entretenir pour profiter du prestige au moins relatif dont peut être entouré le nom de la théosophie. En effet, ce nom, bien antérieurement à la création de la Société dite Théosophique, servait de dénomination commune à des doctrines diverses, mais se rattachant toutes à un type assez bien défini, et, quel que soit le jugement que l'on peut porter sur ces doctrines, on ne saurait du moins leur contester un caractère sérieux que n'a point celle de la Société dont il s'agit, si tant est que l'on puisse même dire que cette dernière a vraiment une doctrine.

Nous ne croyons pas que la théosophie, entendue dans son sens propre, puisse être caractérisée comme une « confusion entre la théologie et la philosophie », suivant une opinion que nous avons parfois entendu soutenir. Une telle confusion entre deux domaines qui doivent demeurer essentiellement distincts peut bien s'être produite en fait dans des cas assez nombreux, et cela même chez des philosophes qui n'ont jamais voulu être autre chose que philosophes, de sorte qu'on arriverait ainsi à trouver de la théosophie là où il n'y en a pas en réalité : elle n'a pas pu constituer l'intention première de ceux qui se sont eux-mêmes intitulés théosophes, chez lesquels il y à souvent bien des confusions aussi, mais d'un autre ordre, et portant surtout sur la qualité de leur mysticisme spécial, car tous sont plus ou moins des mystiques, encore que ce mysticisme soit peut-être fort sujet à caution au regard d'une orthodoxie rigoureuse. En tout cas, la théosophie prétend être quelque chose de plus que la simple philosophie, et, quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette prétention, elle est certainement quelque chose d'autre, ou, si l'on veut, elle correspond à une autre façon de penser ; ce titre de « sagesse divine », qu'elle s'attribue à tort ou à raison, l'oppose même en un sens à cette « sagesse humaine », et purement humaine, qu'est proprement la philosophie.

Les doctrines qu'on peut ranger légitimement sous le vocable de théosophie ont toutes pour trait commun et fondamental d'être des conceptions plus ou moins strictement ésotériques, d'inspiration religieuse et même mystique, et se réclamant d'une tradition tout occidentale, dont la base est toujours, sous une forme ou sous une autre, le Christianisme : telles sont, pour nous borner à citer quelques noms parmi les plus connus, des doctrines comme celles de Jacob Boehme, de Gichtel, de Swedenborg, de Louis-Claude de Saint-Martin, d'Eckartshausen. Or l'organisation qui s'intitule actuellement « Société Théosophique » ne procède d'aucune doctrine de ce genre, ni d'aucune école qui s'y rattache, même indirectement : les théories plus ou moins cohérentes qui ont été émises ou soutenues par ses chefs n'ont aucun des caractères que nous venons de dire, à part la prétention à l'ésotérisme : elles se présentent, faussement d'ailleurs, comme ayant une origine orientale, et, si l'on a

jugé bon d'y joindre depuis un certain temps un pseudo-christianisme d'une nature très particulière, il n'en est pas moins vrai que leur tendance primitive était, au contraire, franchement antichrétienne. « Notre but, disait alors Mme Blavatsky, n'est pas de restaurer l'Hindouïsme, mais de balayer le Christianisme de la surface de la terre »[1]. Les choses ont-elles changé, depuis lors, autant que les apparences pourraient le faire croire ? Il est tout au moins permis de se méfier, en voyant que la grande propagandiste du nouveau « Christianisme ésotérique » est Mme Besant, la même qui s'écriait jadis qu'il fallait « avant tout combattre Rome et ses prêtres, lutter partout contre le Christianisme et *chasser Dieu des Cieux* »[2]. Sans doute, il est possible que la doctrine de la Société Théosophique et les opinions de sa présidente actuelle aient « évolué », mais il est possible aussi que leur néo-christianisme ne soit qu'un masque, car, lorsqu'on a affaire à de semblables milieux, il faut s'attendre à tout ; mais n'anticipons pas.

Ce que nous avons voulu établir pour le moment, c'est que la doctrine de la Société Théosophique, ou du moins ce qui lui tient lieu de doctrine, n'a absolument aucun droit à se réclamer de la véritable théosophie, qu'il n'y a entre l'une et l'autre aucune filiation, même simplement idéale, de telle sorte qu'on ne peut les confondre que par mauvaise foi ou par ignorance : mauvaise foi chez les chefs de la Société, ignorance chez la plupart de ceux qui les suivent, et aussi, il faut bien le dire, chez certains de leurs adversaires, qui, insuffisamment informés, commettent la faute grave de prendre leurs affirmations au sérieux, et de croire par exemple qu'ils représentent une tradition orientale authentique, alors qu'il n'en est rien. La Société Théosophique, comme on le verra plus loin, ne doit même son appellation qu'à des circonstances tout accidentelles : ses membres ne sont nullement des théosophes, mais ils sont, si l'on veut, des « théosophistes ». Du reste, la distinction entre ces deux termes « theosophers » et « theosophists » est presque toujours faite en anglais, où le mot « theosophism » pour désigner la doctrine de cette société, est aussi d'un usage courant : elle nous parait assez importante pour qu'il soit nécessaire de la maintenir également en français, malgré ce qu'elle peut y avoir d'inusité. Maintenant que nous avons donné les raisons pour lesquelles il y a là plus qu'une simple question de mots, nous ne nous occuperons plus de la théosophie et des théosophes, mais seulement du théosophisme et des théosophistes.

II. — LES ORIGINES DE LA SOCIÉTÉ THÉOSOPHIQUE

Après ces quelques considérations préliminaires, nous devons rappeler qu'il a déjà paru dans cette Revue une étude assez étendue sur le même sujet, due au D[r] J. Ferrand[3] ; nous nous contenterons d'y renvoyer pour une bonne partie des détails qui concernent la biographie des fondateurs de la Société Théosophique, Mme H. P. Blavatsky et le colonel Olcott, et de sa présidente actuelle, Mme Annie Besant.

[1] Déclaration faite à M. Alfred Alexander, et publiée dans *The Medium and Daybreak*, de Londres, janvier 1893, p. 23.
[2] Discours de clôture du Congrès des libres-penseurs tenu à Bruxelles en septembre 1880.
[3] *La doctrine de la Théosophie, son passé, son présent, son avenir*, août 1913, p. 14-52.

Cependant, l'historique de la Société, tel qu'il y a été donné, a besoin d'être complété à certains égards, notamment en ce qui concerne ses origines et ses rapports avec diverses organisations à caractère plus ou moins occulte ; ce sont ces questions que nous nous proposons de traiter en premier lieu.

Nous rappellerons que Mme Blavatsky, après différentes aventures, combattit dans les rangs des Garibaldiens et fut blessée à Mentana ; elle vint ensuite à Paris, où elle fut quelque temps sous l'influence d'un certain Victor Michal, magnétiseur et spirite[1]. Elle-même était alors spirite, elle le disait du moins, et se donnait comme appartenant à l'école française d'Allan Kardec, dont elle garda par la suite quelques idées, notamment en ce qui concerne la « réincarnation ». Si nous semblons mettre en doute la sincérité du spiritisme de Mme Blavatsky, malgré ses multiples affirmations de la période antérieure à la fondation de sa Société[2], c'est que, par la suite, elle déclara qu'elle n'avait jamais été « spiritualiste »[3] (on sait que ce mot, dans les pays anglo-saxons, est souvent pris comme synonyme de spirite) ; à quel moment a-t-elle menti ? Quoi qu'il en soit, il est certain qu'elle exerça la profession de « médium », d'abord au Caire en 1871 et 1872, puis, après un nouveau séjour à Paris, à New-York en 1874 : et ce qui est non moins certain, c'est qu'elle fut, comme bien d'autres médiums professionnels, convaincue de fraude à plusieurs reprises[4].

Ouvrons ici une parenthèse : nous ne voulons pas dire que tout soit faux dans les phénomènes qui servent de base au spiritisme ; ces faits, en eux-mêmes, sont d'ailleurs parfaitement indépendants de l'interprétation absurde qu'en donnent les spirites ; mais, en tout cas, ils ont été fréquemment simulés par des mystificateurs, et tout individu qui fait de la production de ces phénomènes un métier est éminemment suspect, parce que, alors même qu'il aurait quelques qualités médiumniques réelles, son intérêt l'incite à frauder lorsque, pour une raison ou pour une autre, il se trouve dans l'impossibilité de présenter de vrais phénomènes. Tel à peut-être été, au début surtout, le cas de Mme Blavatsky ; mais ce qui est assez curieux, c'est que, lorsqu'elle partit pour l'Amérique en 1873, elle se prétendait « contrôlée » par un « esprit » du nom de John King, et que ce même nom se trouve invariablement mêlé à toutes les manifestations d'un certain nombre de faux médiums qui furent démasqués vers la même époque[5], comme si ces faux médiums agissaient tous sous une même inspiration. Ce qui est très significatif aussi sous ce rapport, c'est que Mme Blavatsky, en 1875, écrivait ceci : « J'ai été *envoyée* de Paris en Amérique afin de vérifier les phénomènes et leur réalité et de montrer la déception de la théorie spiritualiste »[6]. Envoyée par qui ? Plus tard, elle

[1] Né à Grenoble en 1824, mort à Paris en 1889.
[2] Notamment dans ses lettres à A. N. Aksakoff (1874-1875).
[3] *Light*, de Londres, 19 février 1881 ; *id*., 11 octobre et 11 novembre 1884.
[4] *Mind and Matter*, de Philadelphie, 21 novembre 1880 ; communication faite au Congrès de Chicago, en 1893, par M. W. Emmett Coleman.
[5] Les frères Davenport (1861) ; les Holmes (Philadelphie, début de 1875) ; Fireman (Paris, juin 1875) ; Herne (Londres) ; C. E. Williams (La Haye, 1878), etc. — Rappelons aussi la *Katie King* de Miss Florence Cook, le fameux médium de William Crookes ; cette similitude de nom n'est-elle due qu'au hasard ?
[6] Lettre à Stainton Moses : *Light*, 9 juillet 1892, p. 331.

dira : par les « Mahâtmâs » ; mais alors il n'en est pas encore question, et d'ailleurs c'est à Paris qu'elle a reçu sa mission, et non dans l'Inde ou au Thibet. D'autre part, il paraît que, lorsqu'elle arriva en Amérique, elle demandait à toutes les personnes avec qui elle entrait en relations si elles connaissaient quelqu'un du nom d'Olcott[1] : et elle finit en effet par rencontrer, le 14 octobre 1874, à la ferme hantée de Chittenden, Henry S. Olcott, qui avait gagné le titre de colonel en servant dans la police militaire pendant la guerre de Sécession, et qui faisait alors du journalisme. Or Olcott connaissait déjà John King, s'il faut en croire ce qu'il écrivait en 1876 à propos de ce prétendu « esprit » : « Il a été souvent à Londres ; en fait, je l'y ai rencontré moi-même en 1870 »[2]. Dans la correspondance où nous relevons cette phrase, il y a bien des affirmations qu'il est difficile de prendre au sérieux, et on se demande souvent si Olcott cherche à tromper les autres ou s'il joue lui-même un rôle de dupe ; nous ne croyons pas, pour notre part, qu'il ait toujours été aussi naïf qu'il a hien voulu le paraître, ni qu'il ait été aussi complètement suggestionné que certains autres par Mme Blavatsky. La vérité arrive parfois à se faire jour à travers toutes ces fantasmagories : ainsi, dans la lettre à laquelle nous venons de faire allusion, et où il est parlé de John King d'une façon qui, dans l'ensemble, donne à penser qu'il ne s'agit que d'une « matérialisation », il est dit cependant que ce même John King *est* membre d'une Loge maçonnique (le verbe est au présent), comme l'était Olcott lui-même, ainsi que son correspondant, le Rév. Stainton Moses, et aussi Victor Michal, le premier magnétiseur de Mme Blavatsky. Nous aurons à signaler par la suite bien d'autres relations entre la Société Théosophique et la Maçonnerie ; mais ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'il semble que le nom de John King pourrait bien dissimuler tout simplement un homme vivant, dont la véritable identité devait demeurer inconnue ; était-ce lui qui avait missionné Mme Blavatsky et qui avait préparé l'association de celle-ci avec Olcott ? C'est au moins fort vraisemblable, et, dans ce cas, il faudrait admettre que cette individualité mystérieuse agissait pour le compte de quelque groupement non moins mystérieux ; c'est ce que la suite confirmera encore en nous montrant d'autres cas similaires. Nous ne prétendons pas, cependant, résoudre la question de savoir qui était John King ; nous constaterons simplement que, dans un passage de ses *Old Diary Leaves* où il raconte un « phénomène » produit par Mme Blavatsky en avril 1875 (il s'agit d'un dessin soi-disant tracé par voie occulte sur une page d'un carnet, et dans lequel figurait un bijou de Rose-Croix maçonnique), Olcott accole le nom de John King à celui d'un certain Henry de Morgan (ces deux noms auraient été inscrits en tête du dessin en question) ; peut-être y a-t-il là une indication, mais nous ne voudrions pas être trop affirmatif là-dessus[3].

Après l'échec de son « club à miracles », échec comparable à celui qui s'était déjà

[1] Voir les récits de la comtesse Wachtmeister.
[2] Lettre à Stainton Moses.
[3] Dans une lettre adressée à Solovioff en février 1886, Mme Blavatsky parle d'un certain M…. qui l'aurait « trahie et ruinée en disant des mensonges au médium Home qui l'a discréditée pendant dix ans déjà » ; s'agit-il encore là du même personnage qui, pour une raison quelconque, aurait abandonné son ancien agent vers 1875 ou 1876, c'est-à-dire vers l'époque où il avait en effet cessé d'être question de John King et où l'on avait pu remarquer un changement d'orientation chez Mme Blavatsky ?

produit au Caire, Mme Blavatsky fit la rencontre de George H. Felt, qui se disait professeur de mathématiques et égyptologue[1], et qui était membre d'une société secrète désignée habituellement par les initiales « H. B. of L. » (*Hermetic Brotherhood of Luxor*). À la suite de cette rencontre, et exactement le 7 septembre 1875, John King fut remplacé par un autre prétendu « esprit » qui se faisait appeler Sérapis ; au moment même où ce changement se produisait, le médium Dunglas Home attaquait publiquement Mme Blavatsky[2], et bientôt celle-ci, qui jusqu'alors semblait ne s'être occupée que de spiritisme, allait déclarer, avec une évidente mauvaise foi, qu'elle « n'avait jamais été et ne serait jamais un médium professionnel », et qu'elle avait « consacré sa vie entière à l'étude de l'ancienne kabbale, de l'occultisme, des sciences occultes »[3] ; c'est que Felt venait de la faire affilier, ainsi qu'Olcott, à la H. B. of L.[4]. Ajoutons d'ailleurs tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir, que les deux associés devaient être expulsés de cette organisation quelque temps avant leur départ d'Amérique[5].

Le 30 octobre 1875 fut fondée à New-York une société dite « d'investigations spiritualistes » ; Olcott en était président, Felt et le D^r^ Seth Pancoast vice-présidents, Mme Blavatsky secrétaire ; parmi ses membres figuraient Charles Sotheran, un des hauts dignitaires de la Maçonnerie américaine[6], et William Q. Judge, qui devait jouer par la suite un rôle considérable dans la Société Théosophique. C'est en effet cette société qui, le 17 novembre suivant, fut changée en « Société Théosophique », sur la proposition de son trésorier, Henry J. Newton, un riche spirite qui ignorait certainement tout de la théosophie, mais à qui ce titre plaisait sans qu'il sût trop pourquoi. Ainsi, ce nom de la Société Théosophique ne fut adopté que pour faire plaisir à un adhérent qu'on avait tout intérêt à ménager à cause de sa grande fortune[7] ; c'est pourquoi l'on passa outre à l'opposition de Felt, qui aurait préféré la

---

[1] *Old Diary Leaves*, par Olcott : *Theosophist*, novembre et décembre 1892. — La présentation fut faite par un journaliste nommé Stevens.

[2] Dans un livre intitulé *Incidents in my Life*.

[3] Lettre du 25 juin 1876.

[4] « J'appartiens à une Société mystique » (lettre du 12 avril 1875). — Dans cette même lettre, elle disait cependant encore : « John King et moi sommes liés depuis des temps anciens, longtemps avant qu'il ait commencé à se matérialiser à Londres... ». — Cf. *Old Diary Leaves*, par Olcott, p. 75-76.

[5] Les faits précédents ont donné lieu à une méprise du D^r^ Ferrand, qui, après avoir parlé de l'organisation de la Société Théosophique, écrivait ceci : « Au-dessus des dirigeants qui constituent l'École théosophique orientale (section ésotérique), il y a encore une Société secrète, recrutée dans ces dirigeants, dont les membres sont inconnus, mais signent leurs manifestes des initiales H. B. of L. » (p. 28). Nous connaissons fort bien la H. B. of L., et nous pouvons affirmer que, depuis ce que nous venons de rapporter, elle n'a plus jamais eu aucune relation avec la Société Théosophique et s'est même constamment trouvée en opposition avec elle ; nous possédons d'ailleurs des documents qui en fournissent la preuve absolue. Les enseignements des deux organisations sont en contradiction sur bien des points essentiels ; en particulier, la doctrine de la H. B. of L. est nettement « anti-réincarnationniste ».

[6] Le général Albert Pike, Grand-Maitre du Rite Ecossais pour la juridiction méridionale des États-Unis, fréquenta aussi Mme Blavatsky vers cette époque, mais ces relations semblent bien n'avoir eu aucune suite. — La réputation d'Albert Pike comme écrivain maçonnique a été très surfaite : dans une bonne partie de son principal ouvrage, *Morals and Dogma of Freemasonry*, il n'a fait que démarquer, pour ne pas dire plagier, le *Dogme et Rituel de la Haute Magie* de l'occultiste français Éliphas Lévi.

[7] Les exemples abondent de gens riches qui furent séduits par les chefs de la Société Théosophique, et dont ceux-ci, en leur promettant toutes sortes de merveilles, tirèrent des subsides pour eux-mêmes et pour leur organisation. — Pour ce qui est de Newton, il ne tarda pas à se retirer de la Société, après s'être aperçu des fraudes que Mme Blavatsky commettait avec l'aide d'une certaine dame Phillips et de sa servante (communication de M. W. Emmett Coleman au Congrès de Chicago, 1893).

dénomination de « Société Égyptologique ». Après avoir fait cependant une conférence sur la « kabbale égyptienne », Felt disparut brusquement, laissant divers papiers entre les mains de Mme Blavatsky ; sans doute sa mission était-elle accomplie.

Au bout de peu de temps, Sérapis, qui avait remplacé John King, fut remplacé à son tour par un « Kashmiri brother » ; que s'était-il donc encore passé ? Olcott et Mme Blavatsky avaient conclu, par l'entremise d'un certain Hurrychund Chintamon, « une alliance offensive et défensive »[1] avec l'*Arya Samâj*, association fondée dans l'Inde, en 1870, par le Swâmî Dayânanda Saraswatî, et leur Société Théosophique devait désormais être regardée comme constituant une section de cette association. C'est à ce propos que M^me^ Blavatsky, déguisant la vérité comme cela lui arrivait si souvent, écrivait au moment de l'apparition de son *Isis Dévoilée* : « J'ai reçu le grade d'*Arch Auditor* de la principale Loge maçonnique de l'Inde ; c'est la plus ancienne des Loges maçonniques, et l'on dit qu'elle existait avant Jésus-Christ »[2]. Or l'*Arya Samâj* était d'origine toute récente et n'avait rien de maçonnique, et d'ailleurs, à vrai dire, il n'y a jamais eu de Maçonnerie dans l'Inde que celle qui y a été introduite par les Anglais. La Société dont il s'agit se donnait pour but « de ramener la religion et le culte à la simplicité védique primitive » ; comme plusieurs autres organisations qui se formèrent dans le même pays au cours du XIX^e^ siècle, et qui toutes échouèrent malgré l'appui que les Anglais leur fournirent en raison de leurs tendances antitraditionnelles[3], elle procédait d'un esprit « réformateur » tout à fait comparable à celui du Protestantisme dans le monde occidental ; Dayânanda Saraswatî n'a-t-il pas été appelé « le Luther de l'Inde »[4] ? On ne peut, certes, regarder un tel homme comme une autorité en fait de tradition hindoue ; certains ont été jusqu'à dire que « ses pensées philosophiques n'allaient pas même aussi loin que celles d'Herbert Spencer »[5], ce que nous croyons un peu exagéré. Quoi qu'il en soit, Dayânanda Saraswatî, qu'Olcott appelait alors « un des plus nobles Frères vivants »[6], et dont les correspondances, transmises en réalité par une voie toute naturelle, allaient bientôt se transformer en « messages astraux » émanés des « Mahâtmâs » thibétains, Dayânanda Saraswatî, disons-nous, devait rompre en 1882 son alliance avec la Société Théosophique, en dénonçant M^me^ Blavatsky comme une « farceuse » (*trickster*), et en déclarant « qu'elle ne connaissait rien de la science occulte des anciens Yogîs et que ses soi-disant phénomènes n'étaient dus qu'au mesmérisme, à des préparations habiles et à une adroite prestidigitation », ce qui était en effet la stricte vérité.

Au point où nous en sommes arrivé, une constatation s'impose : c'est que les noms des soi-disant « guides spirituels » de M^me^ Blavatsky ne faisaient que traduire les différentes influences qui se sont successivement exercées sur elle ; c'est là ce qu'il y a de très réel sous toute la fantasmagorie dont elle s'entourait, et l'on peut

[1] Lettre de Mme Blavatsky à sa sœur, 15 octobre 1877.
[2] Lettre du 2 octobre 1877.
[3] Nous faisons surtout allusion ici au *Brahma Samâj* et à ses diverses ramifications.
[4] Article de M. Lalchand Gupta dans l'*Indian Review*, 1913.
[5] Har Nârâyana, *The Vedic Philosophy*. Introduction, p. XLI.
[6] Lettre à Stainton Moses, 1876.

légitimement en conclure qu'elle fut surtout un « sujet » ou un instrument entre les mains d'individus ou de groupements occultes s'abritant derrière sa personnalité ; et c'est ce qui explique ses impostures, sans toutefois les excuser. Mais voici encore autre chose, qui permettra peut-être d'apporter au sujet de ces influences quelques précisions nouvelles : en 1876, Olcott écrit à Stainton Moses qu'il est « régulièrement inscrit comme novice dans la Fraternité », qu'il a été « longtemps en relations personnelles par correspondance » avec les chefs de celle-ci, et qu'ils lui ont « écrit certaines choses que M^me^ Blavatsky ne soupçonne même pas qu'il sait ». De quelle « Fraternité » s'agit-il ? Ce n'est sûrement pas la *H. B. of L.*, et ce ne doit pas être non plus l'*Arya Samâj* ; quant à la fameuse « Grande Loge Blanche du Thibet », il n'en était pas encore question, mais les termes employés étaient assez vagues pour autoriser toutes les confusions ultérieures, volontaires ou involontaires. Dans une autre lettre adressée un peu plus tard au même correspondant, et de laquelle il semble résulter que celui-ci avait accepté d'entrer dans la société à laquelle Olcott appartenait, on lit ceci : « Je désire que vous demandiez à *Imperator*, en lui présentant mes compliments, s'il ne pourrait pas faire quelque chose, à la manière psychologique (*sic*), pour empêcher M^me^ Blavatsky d'aller dans l'Inde. Je suis très inquiet sur ce point ; je ne puis rien faire moi-même… Les calomnies qui ont circulé en Europe et ici l'ont abattue si profondément… que j'ai peur que *nous* ne la perdions. Ceci peut être une petite chose pour les spiritualistes, mais c'en est une grande *pour nous trois*… Demandez à *Imperator* ce que je suggère… Il semble être un esprit sage, et peut-être en est-il un puissant. Demandez-lui s'il peut et s'il veut nous aider… Il y a ici une M^me^ Thompson, une veuve riche de sept millions (de dollars), qui cultive le terrain sur lequel marche M^me^ Blavatsky. Cette dame lui offre argent et tout ce qui s'ensuit pour aller dans l'Inde et lui fournir ainsi une occasion d'étudier et de voir par elle-même… N'oubliez pas *Imperator* »[1]. Ainsi, il y avait alors une influence dont Olcott et Stainton Moses se faisaient les agents, et qui était opposée au départ de M^me^ Blavatsky pour l'Inde : ce n'était donc pas l'influence de l'*Arya Samâj*, ni d'aucune autre organisation orientale. Maintenant, pourquoi Olcott dit-il : « pour nous trois » ? Lui et son correspondant, cela ne fait que deux ; le troisième semble bien n'être autre que cet *Imperator* dont il réclame l'appui avec tant d'insistance : mais qui était cet être mystérieux ? C'était, paraît-il, un « esprit » qui se manifestait dans le cercle dirigé par Stainton Moses et son ami le D^r^ Speer : mais ce qui est étrange, et ce qui peut donner la clef de bien des choses, c'est que cet « esprit » se soit attribué le nom ou plutôt le titre d'*Imperator*, qui est celui du chef d'une société secrète anglaise, l'*Order of the Golden Dawn in the Outer* (littéralement « Ordre de l'Aube d'Or à l'Extérieur »).

L'Ordre que nous venons de nommer se présente comme une « société d'occultistes étudiant la plus haute magie pratique », et qui « marche en quelque sorte parallèlement au vrai *Rosicrucianisme* » ; les femmes y sont admises au même titre que les hommes, et la qualité de membre demeure cachée. Il y a trois

[1] Les lettres d'Olcott à Stainton Moses ont été publiées par celui-ci dans le *Light* des 9 et 23 juillet 1892.

officiers principaux : l'*Imperator*, le *Præmonstrator* et le *Cancellarius*. Ce même Ordre est étroitement rattaché à *la Societas Rosicruciana in Anglia*, fondée en 1867 par Robert Wentworth Little, et qui n'admet que des Maçons parmi ses membres[1]. Dans une lettre adressée au directeur de la revue théosophique *Lucifer*, en juillet 1889, par le comte Mac-Gregor Mathers, secrétaire du Collège Métropolitain de la *Societas Rosicruciana* et membre du Haut Conseil d'Angleterre[2], il est dit entre autres choses : « Cette Société étudie la tradition occidentale… Des connaissances de pratique sont le privilège des plus hauts initiés, qui les tiennent secrètes ; tous les Frères tiennent secret leur grade. La Société Théosophique est en relations d'amitié avec eux… Les étudiants hermétiques de la G. D. (*Golden Dawn*) Rosicrucienne en sont, pour ainsi dire, les représentants à l'extérieur ». Et cette lettre se termine par ces mots qui lui confèrent un caractère officiel : « Publié par ordre du Supérieur *Sapere Aude*, Cancellarius in Londinense », et que suit ce post-scriptum assez énigmatique : « Sept adeptes qui possèdent l'*élixir de longue vie*, vivent actuellement et se réunissent chaque année dans une ville différente ». L'Imperator de la G. D. était-il l'un de ces « sept adeptes » mystérieux ? C'est bien possible, et il y a même pour nous d'autres indices qui semblent le confirmer ; mais sans doute le « Supérieur *Sapere Aude* » n'avait-il pas autorisé de révélations plus explicites à cet égard.

Nous avons vu apparaître ici pour la première fois le Rosicrucianisme, que nous retrouverons quand nous aurons à parler du prétendu « Christianisme ésotérique ». Pour le moment, nous nous bornerons à signaler, d'une part, qu'Olcott a raconté à plusieurs reprises, dans le *Theosophist* et dans ses livres, que M^me^ Blavatsky portait toujours sur elle un bijou de Rose-Croix « qu'elle avait reçu d'un adepte », et, d'autre part, que, parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans la Société Théosophique lorsque son siège eut été transporté dans l'Inde, se trouvait le D^r^ Franz Hartmann, un Allemand qui se disait rosicrucien, et avec qui M^me^ Blavatsky ne paraît pas avoir été toujours dans les meilleurs termes[3]. Ce D^r^ Franz

---

[1] La *Societas Rosicruciana*, qui a une branche américaine depuis 1880, comprend neuf grades, répartis en trois ordres. En 1901, ses chefs, qui sont au nombre de trois et portent le titre de *Mages*, étaient : W. Wynn Westcott, *Supreme Magus* : J. Lewis Thomas, *Senior Substitute Magus* : S. L. Mac-Gregor Mathers, *Junior Substitute Magus* (*Cosmopolitan Masonic Calendar*, p. 59).

[2] Le comte Mac-Gregor Mathers, mort il y a quelques années, était le frère aîné de M. Mac-Gregor, représentant en France de l'*Order of the Golden Dawn in the Outer*. On fit quelque bruit à Paris, en 1899 et en 1903, autour des tentatives de restauration du culte d'Isis par M. et M^me^ Mac-Gregor, sous le patronage de l'écrivain occultiste Jules Bois. Ajoutons, à titre de curiosité, que M^me^ Mac-Gregor, la « Grande-Prêtresse Anari », est la sœur de M. Bergson. Or, dans un récent article se rattachant à une controverse sur le bergsonisme, M. Georges Pécoul écrit que « les théories de la Société Théosophique sont si étrangement semblables à celles de M. Bergson qu'on peut se demander si elles ne dérivent pas toutes deux d'une source commune, et si MM. Bergson, Olcott, Leadbeater, M^mes^ Blavatsky et Annie Besant n'ont pas tous été à l'école du même Mahâtmâ, Koot Hoomi ou… quelque *Autre* » et il ajoute : « Je signale le problème aux chercheurs, sa solution pourrait peut-être apporter un supplément de lumière sur l'origine bien mystérieuse de certains mouvements de la pensée moderne et sur la nature des « influences » que subissent, souvent inconsciemment, l'ensemble de ceux qui sont eux-mêmes des agents d'influences intellectuelles et spirituelles » (*Les Lettres*, décembre 1920, p. 669-670 : voir aussi p. 676-678). Les affinités du bergsonisme avec les mouvements « néo-spiritualistes » ne nous ont jamais paru douteuses, et nous ne serions même nullement étonné de voir M. Bergson, suivant l'exemple de William James, aboutir finalement au spiritisme.

[3] Voir notamment une lettre datée de Naples, 23 mai 1885.

Hartmann, qui mourut en 1912 à Kempten (Bavière), a publié d'assez nombreux ouvrages[1], et notamment une sorte de roman intitulé *Une aventure chez les Rosicruciens*, qui parut en 1887 à Boston, centre de la branche américaine de l'*Order of the G. D. in the Outer* ; ce livre contient la description d'un monastère théosophique imaginaire, supposé situé dans les Alpes ; et l'auteur raconte que ce monastère relève de l'Ordre des « Frères de la Croix d'Or et de la Rose-Croix »[2], et que son chef porte le titre d'*Imperator*[3]. Disons encore, pour en finir avec ce qui concerne le D^r^ Hartmann, qu'il fut l'un des promoteurs d'un certain « Ordre de la Rose-Croix Ésotérique », qu'il ne faut pas confondre avec une autre organisation rosicrucienne austro-allemande, de fondation plus récente, dont le chef est le D^r^ Rudolf Steiner[4]. À vrai dire, le Rosicrucianisme n'a plus, à notre époque, une signification bien définie : une foule de gens qui s'intitulent « Rose-Croix » ou « Rosicruciens » n'ont aucun lien entre eux, non plus qu'avec les anciennes organisations du même nom, et nous pourrions dresser une longue liste de sociétés plus ou moins secrètes qui n'ont guère de commun que cette dénomination, accompagnée d'une ou de plusieurs épithètes distinctives ; aussi faut-il toujours bien prendre garde, lorsqu'il s'agit du Rosicrucianisme, comme d'ailleurs lorsqu'il s'agit de la Maçonnerie, de ne pas attribuer à un groupement ce qui appartient à un autre qui peut lui être tout à fait étranger.

III. — LA QUESTION DES « MAHATMAS »

Nous avons laissé M^me^ Blavatsky au moment où, en 1876, elle songeait à partir pour l'Inde ; ce départ, qui ne devait s'accomplir qu'en décembre 1878, semble bien avoir été déterminé surtout, sinon exclusivement, par les attaques très justifiées dont elle avait été l'objet. « C'est à cause de cela[5], écrivait-elle elle-même, que je vais dans l'Inde pour toujours ; et par, honte et par chagrin, j'ai besoin d'aller où personne ne sache mon nom. La malignité de Home m'a ruinée pour jamais en Europe »[6]. Ainsi, ce n'est pas dans l'intérêt de sa Société, mais dans le sien propre, qu'elle voulut aller dans l'Inde, malgré Olcott qu'elle finit pourtant

[1] Voici les titres de quelques-uns des principaux : *Dans le Pronaos du Temple de Sagesse*, « contenant l'histoire des vrais et des faux Rosicruciens, avec une introduction aux Mystères de la Philosophie Hermétique », livre dédié à la duchesse de Pomar ; *Symboles secrets des Rosicruciens* ; La *Vie de Jéhoshua, le Prophète de Nazareth*, « étude occulte et clef de la Bible, contenant l'histoire d'un Initié » ; *Magie blanche et noire* ; *Les Principes de la Géomancie*, d'après Cornélius Agrippa, etc.

[2] Cette dénomination fait penser à l'ancienne « Rose-Croix d'Or » d'Allemagne, à laquelle succédèrent en 1780, à Vienne, les « Frères Initiés de l'Asie », dont les chefs s'intitulaient « Pères et Frères des Sept Églises Inconnues de l'Asie » ; on ne peut s'empêcher de se demander si les « sept adeptes » du comte Mac-Gregor n'auraient pas été leurs continuateurs.

[3] En septembre 1889, une société par actions fut constituée en Suisse, sous le nom de *Fraternitas*, pour réaliser et exploiter l'établissement théosophico-monastique imaginé par le D^r^ Franz Hartmann ; celui-ci eut pour associés dans cette affaire le D^r^ R. Thurmann, le D^r^ A. Pioda et la comtesse Wachtmeister.

[4] L'« Ordre de la Rose-Croix Ésotérique » paraît avoir été en relations suivies avec l'« Ordre Rénové des *Illuminati Germaniæ* », fondé ou réorganisé par Léopold Engel, et qui a joué un rôle politique extrêmement suspect.

[5] Allusion aux *Incidents in my Life* de Dunglas Home.

[6] Lettre du 6 novembre 1877. — Un peu plus tôt, elle avait pensé à partir pour l'Australie (lettre du 25 juin 1876).

par y entraîner à sa suite ; ils s'installèrent à Adyar, près de Madras, où le siège central de la Société Théosophique fut établi et se trouve encore aujourd'hui. Une « section ésotérique » fut fondée, et les phénomènes fantastiques se multiplièrent d'une façon prodigieuse : tintements de clochettes invisibles, « apports » d'objets de toutes sortes, et surtout « précipitation » de correspondances transmises par voie astrale[1] : c'est alors qu'entrent en scène les « Mahâtmâs » thibétains, et notamment le fameux Koot Hoomi Lal Singh, le nouveau Maître de M^me^ Blavatsky.

La question des « Mahâtmâs » ou « Maîtres de Sagesse »[2], qui tient une place considérable dans l'histoire de la Société Théosophique et même dans ses enseignements, peut être grandement éclaircie par l'exposé qui précède. En effet, cette question est plus complexe qu'on ne le pense d'ordinaire, et il ne suffit pas de dire que ces « Mahâtmâs » n'existèrent jamais que dans l'imagination de M^me^ Blavatsky et de ses associés ; sans doute, le nom de Koot Hoomi, par exemple, est une invention pure et simple, mais, comme ceux des « guides spirituels » auxquels il succédait, il a fort bien pu servir de masque à une influence réelle. Seulement, il est certain que les vrais inspirateurs de M^me^ Blavatsky, quels qu'ils aient été, ne répondaient point à la description qu'elle en donne, et, d'un autre côté, le mot même de « Mahâtmâ » n'a jamais eu en sanscrit la signification qu'elle lui attribue[3]. Quant aux phénomènes soi-disant produits par l'intervention des « Maîtres », ils étaient exactement du même genre que ceux des « clubs à miracles » du Caire et de New-York ; c'est ce qui fut amplement établi par l'enquête du D^r^ Richard Hodgson et exposé dans le rapport présenté par celui-ci, en 1884, à la Société des recherches psychiques de Londres ; ce point est d'ailleurs trop connu pour que nous y insistions davantage. Les « messages précipités » étaient fabriqués par M^me^ Blavatsky avec la complicité d'un certain Damodar K. Mavalankar et de quelques autres[4] ; et déjà, au moment même de la rupture avec l'*Arya Samâj*, on avait découvert qu'un de ces messages, reproduit en 1881 dans le *Monde Occulte* de Sinnett, était tout simplement le plagiat d'un discours du professeur Kiddle, de New-York, publié l'année précédente dans le journal spirite *Donner of Light*[5]. Cette découverte avait provoqué de nombreuses et retentissantes démissions, surtout dans la branche de Londres[6], et elle avait déterminé le remplacement de Koot Hoomi par un autre « Mahâtmâ » du nom de Morya, avec

[1] Voir notamment à ce sujet *Le Monde Occulte*, par A. P. Sinnett ; l'auteur semble bien avoir été réellement dupe de toutes les supercheries de M^me^ Blavatsky.

[2] Le D^r^ Ferrand a cru devoir faire une distinction entre les « Mahâtmâs » et les « maîtres ou adeptes » (p. 15-16) ; cette distinction n'est pas fondée. Les « Mahâtmâs » et les « Maîtres » sont une seule et même chose ; les chefs de la Société Théosophique affectent de ne jamais se donner que le modeste qualificatif d'« étudiants ». Quant au mot d'« adeptes », c'est un terme emprunté par les théosophistes au langage rosicrucien, et qui désigne proprement les initiés parvenus aux grades les plus élevés de la hiérarchie occulte.

[3] Ce mot désigne en réalité un principe métaphysique et ne peut s'appliquer à des individualités humaines.

[4] Déclarations de M. Allen O. Hume (1883) ; celui-ci, après avoir commencé à collaborer avec Sinnett à la rédaction du *Bouddhisme Ésotérique*, s'était retiré en constatant les multiples contradictions contenues dans la prétendue correspondance de Koot Hoomi.

[5] Voir la revue *Light*, de Londres, des 1^er^ septembre 1883 et 5 juillet 1884.

[6] Démission de Stainton Moses, C. C. Massey, F. W. Percival, Miss Mabel Collins, etc. — Du reste, à toutes les époques, nombre de personnes qui étaient imprudemment entrées dans la Société Théosophique s'en retirèrent lorsqu'elles furent suffisamment édifiées sur le compte de ses chefs ou sur la valeur de ses enseignements.

lequel M^me^ Besant devait, elle aussi, entrer en communication quelques années plus tard.

Mais, quand on a ainsi fait la part très large de la fraude et de la supercherie, tout n'est pas encore dit sur les « Mahâtmâs », car il est peu d'impostures qui ne reposent pas sur une imitation ou, si l'on préfère, sur une déformation de la réalité, et c'est d'ailleurs le mélange du vrai et du faux qui, lorsqu'il est habilement fait, les rend plus dangereuses et plus difficiles à démasquer[1]. Il est de toute évidence qu'on ne peut imiter que ce qui existe : c'est ce qu'on peut faire remarquer notamment au sujet des phénomènes dits « psychiques », dont la simulation même suppose qu'il existe au moins dans cet ordre quelques phénomènes réels. De même, si les soi-disant « Mahâtmâs » ont été inventés, ils l'ont été sur le modèle de certains « Maîtres » véritables dont presque toutes les organisations initiatiques se sont toujours réclamées ; plus exactement, M^me^ Blavatsky leur a attribué ce qu'elle croyait savoir au sujet de ces « Maîtres », avec qui elle n'eut certainement jamais de relations, et qui sont fort différents de ses inspirateurs cachés auxquels elle prêta, par une confusion plus ou moins voulue, leurs pouvoirs et leurs attributions (du moins suivant l'idée très imparfaite qu'elle s'en faisait), tout en les reléguant dans une région inaccessible du Thibet pour rendre toute vérification impossible. Par la suite, partout où les théosophistes trouvèrent quelque allusion aux « Maîtres », ils prétendirent qu'il s'agissait des « Mahâtmâs » et de leur « Grande Loge Blanche », ce qui est proprement renverser l'ordre naturel des choses, car la copie ne peut être antérieure au modèle[2]. Nous ne pouvons ici nous étendre comme il faudrait sur ce sujet, qui est d'une importance capitale pour tous ceux qui s'intéressent à l'étude des questions maçonniques, et en particulier de la question si controversée des « pouvoirs occultes » ; peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir quelque jour. Ce que nous avons voulu faire comprendre, c'est que, non seulement à cause de ce qui pouvait effectivement se cacher derrière les « Mahâtmâs », mais aussi sous le rapport du type suivant lequel ils avaient été conçus, M^me^ Blavatsky dépassait la mesure lorsqu'elle écrivait à Solovioff : « Je dirai et publierai dans le *Times* et dans tous les journaux que le « Maître » et le « Mahâtmâ Koot Hoomi » sont seulement le produit de ma propre imagination, que je les ai inventés, que les phénomènes sont plus ou moins des apparitions spiritualistes, et j'aurai vingt millions de spirites derrière moi »[3].

La plupart des « Maîtres », avons-nous dit, sont censés habiter le Thibet : tels sont K. H. (Koot Hoomi), D. K. (Djwal Kûl), M. (Morya), et ce sont ces « Maîtres » thibétains qui sont proprement les « Mahâtmâs » ; il en est pourtant, au dire des théosophistes, quelques autres dont la résidence est moins lointaine, et dont l'un, notamment, séjournerait habituellement dans les Balkans ; il est vrai que le

[1] La célèbre mystification de Léo Taxil fournirait à cet égard toute une série d'exemples forts instructifs.
[2] Signalons aussi, à ce propos, le parti que ces même théosophistes veulent tirer des visions d'Anne-Catherine Emmerich, en identifiant au séjour mystérieux de leurs « Maîtres de Sagesse » le lieu, peut-être symbolique, que la religieuse westphalienne décrit sous le nom de « Montagne des Prophètes » (voir notamment *Le Théosophe*, 16 février et 1^er^ mars 1912, 16 août 1913).
[3] Lettre de février 1886.

rôle qui est attribué à celui-là concerne plutôt le Rosicrucianisme que le théosophisme ordinaire. À ce « Maître », qui paraît bien être un des « sept adeptes » dont parlait le comte Mac-Gregor, se rattache pour nous un souvenir personnel : il y a quelques années, en 1913 si nous ne nous trompons, on nous proposa de nous mettre en rapport avec lui (il s'agissait d'ailleurs d'une affaire avec laquelle, en principe, le théosophisme n'avait rien à voir) ; comme cela ne nous engageait à rien, nous acceptâmes volontiers, sans pourtant nous faire beaucoup d'illusions sur ce qui en résulterait. Au jour qui avait été fixé pour la rencontre (laquelle ne devait point avoir lieu « en astral »), il vint seulement un membre influent de la Société Théosophique, qui, arrivant de Londres où devait alors se trouver le « Maître », prétendit que celui-ci n'avait pu l'accompagner dans son voyage, et trouva un prétexte quelconque pour l'en excuser. Depuis lors, il ne fut plus jamais question de rien, et nous apprîmes seulement que la correspondance adressée au « Maître » était interceptée par M^me^ Besant. Sans doute, cela ne prouve pas l'inexistence du « Maître » dont il s'agit ; aussi nous garderions-nous bien de tirer la moindre conclusion de cette histoire, à laquelle, d'autre part, se trouva encore mêlé, comme par hasard, le nom du mystérieux *Imperator*.

La foi aux « Maîtres », et aux « Maîtres » rigoureusement tels qu'ils ont été définis par M^me^ Blavatsky et par ses successeurs, est en quelque sorte la base même de tout le théosophisme ; et, si ces personnages semblent cependant, à certains moments, être un peu rentrés dans l'ombre, n'oublions jamais la déclaration formelle de M^me^ Besant : « Sans les Mahâtmâs, la Société est une absurdité »[1]. Malgré cela, les membres subalternes de la Société Théosophique reportent parfois sur leurs chefs visibles la vénération, disons plus, l'idolâtrie véritable dont les « Maîtres » étaient primitivement l'objet ; est-ce parce qu'ils trouvent les « Maîtres » trop éloignés, ou parce que le prestige de ces êtres extraordinaires rejaillit sur ceux que l'on croit être en relations constantes avec eux ? Nous n'exagérons rien en parlant ici d'idolâtrie ; qu'on en juge par ces deux exemples : il y a quelques années, dans une lettre confidentielle qu'il adressait à ses collègues en une circonstance critique, M. George S. Arundale, principal du « Central Hindu College » de Bénarès, appelait M^me^ Besant « la future conductrice des dieux et des hommes » ; et tout récemment, dans une ville du Midi de la France, à la fête du « Lotus Blanc » (commémoration de la mort de M^me^ Blavatsky), un délégué du « Centre Apostolique » s'écriait devant le portrait de la fondatrice : « Adorez-la, comme je l'adore moi-même ! ». Tout commentaire serait superflu.

Si les « Mahâtmâs » n'ont jamais disparu et ne pouvaient pas disparaître du théosophisme, en est-il de même des phénomènes occultes, qui tinrent une si grande place dans ses débuts ? On a dit qu'il n'en était plus question aujourd'hui, soit parce qu'on a fini par se désintéresser de ces phénomènes, soit parce qu'ils ne servaient au fond qu'à attirer des adhérents et qu'on peut désormais se passer d'y avoir recours pour cet usage[2]. En réalité, si les exhibitions tapageuses ont cessé depuis les mésaventures qu'elles avaient values à M^me^ Blavatsky, les théosophistes

[1] *Lucifer*, 15 décembre 1890.
[2] Cette dernière raison est celle qu'admet le D^r^ Ferrand, qui croit à cet abandon de l'étude des phénomènes occultes (p. 14).

n'en ont pas moins continué à s'occuper du « développement des pouvoirs latents de l'organisme humain », et tel a toujours été le but essentiel de la « section ésotérique »[1] ; il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à parcourir les ouvrages de M. Leadbeater, où il n'est question que de « clairvoyance », et cela même dans les plus récents. Assurément, ces choses n'ont, en elles-mêmes, qu'un intérêt fort limité, mais les théosophistes ne les jugent pas ainsi ; en tout cas, elles ont sur les théories, même d'un ordre peu élevé, le grand avantage d'être à la portée de toutes les intelligences et de pouvoir donner quelque apparence de satisfaction aux esprits les plus grossiers et les plus bornés[2].

Certains croient que la « section ésotérique » n'existe plus, mais il n'en est rien ; la vérité est que, pour donner le change, on a simplement supprimé les signes de reconnaissance qui étaient autrefois en usage parmi ses membres, à l'imitation de la Maçonnerie et de bien d'autres sociétés secrètes, et qu'on regarde communément, mais à tort, comme constituant un des traits caractéristiques essentiels de toute société secrète. Nous disons à tort, car nous savons qu'il y a, surtout en Orient, certaines organisations qui sont précisément parmi les plus fermées de toutes, et qui ne font usage d'aucun moyen extérieur de reconnaissance ; cela, les théosophistes l'ignorent peut-être, et leur organisation ne peut à aucun égard être comparée à celles-là ; mais nous entendons simplement montrer par là que la suppression des signes ne prouve absolument rien et qu'il n'y faut attacher aucune importance, d'autant plus que ces signes, contrairement à ce qui a lieu ailleurs, pour la Maçonnerie par exemple, ne pouvaient pas avoir, dans cette Société de création si récente, la moindre valeur symbolique traditionnelle.

IV. — POUVOIR DE SUGGESTION DE M^ME^ BLAVATSKY

Malgré tout ce qu'on peut dire contre M^me^ Blavatsky, il reste cependant qu'elle avait une certaine habileté, et même quelque valeur intellectuelle, très relative sans doute, mais qui semble bien faire totalement défaut à ses successeurs ; avec ceux-ci, en effet, le côté doctrinal du théosophisme a tendu de plus en plus à passer au second plan, pour faire place à des déclamations sentimentales de la plus déplorable banalité. Ce qu'on ne saurait non plus contester à la fondatrice de la Société Théosophique, c'est un étrange pouvoir de suggestion, de fascination en quelque sorte, qu'elle exerçait sur son entourage et qu'elle se plaisait parfois à souligner dans les termes les plus désobligeants pour ses disciples : « Vous voyez comme ils sont fous, disait-elle à propos de Judge qui jeûnait et voyait des apparitions, et de

[1] Voici un extrait de la déclaration de principes de la Société Théosophique qui en donne la preuve : « La Société Théosophique a pour but : 1° de former le noyau d'une fraternité universelle, sans distinction de sexe, couleur, race, rang, credo ni parti ; 2° d'encourager l'étude des littératures, religions et sciences aryennes et orientales ; 3° d'approfondir les lois inexpliquées de la nature et les pouvoirs psychiques latents chez l'homme. Les deux premiers de ces objets sont *exotériques* et se basent sur l'unité de la Vie et de la Vérité sous toutes les divergences de forme et d'époque. Le troisième est *ésotérique* et s'appuie sur la possibilité de réaliser cette unité et de comprendre cette vérité. »

[2] Un Hindou nous disait un jour, en parlant de M. Leadbeater : « He is one of the most coarse-minded men I ever knew ».

quelle manière je les conduis par le nez »[1]. Et, plus tard, elle disait à Solovioff[2] : « Que doit-on faire quand, pour gouverner les hommes, il est nécessaire de les tromper ; quand, pour leur persuader de se laisser conduire où vous voulez, vous devez leur promettre et leur montrer des joujoux ?… Supposez que mes livres et le *Theosophist* aient été mille fois plus intéressants et plus sérieux, croyez-vous que j'aurais eu le moindre succès quelque part, si derrière tout cela il n'y avait pas eu les « phénomènes » ?… Savez-vous bien que, presque invariablement, plus un « phénomène » est simple et grossier, plus il a de chances de réussir ?… L'immense majorité des individus qui se considèrent et que les autres considèrent comme habiles est inconcevablement bête. Si vous saviez seulement combien de lions et d'aigles, dans tous les coins du globe, se sont changés en ânes à mon coup de sifflet, et ont agité avec obéissance leurs grandes oreilles au moment où je forçais la note ! »[3]. Ces passages sont tout à fait caractéristiques de la mentalité de M^me^ Blavatsky, et ils définissent admirablement le vrai rôle des « phénomènes », qui furent toujours le principal élément de succès du théosophisme dans certains milieux, et qui contribuèrent puissamment à faire vivre la Société… et ses chefs.

Ainsi, comme l'a reconnu Solovioff, « M^me^ Blavatsky était douée d'une sorte de magnétisme qui attirait avec une force irrésistible »[4]. Arthur Arnould, qui fut président de la branche théosophique de Paris, a déclaré aussi que « sa puissance de suggestion était formidable » ; et Olcott, de son côté, a écrit ceci : « Nul ne fascinait mieux qu'elle quand elle le voulait, et elle le voulait quand elle désirait attirer les personnes dans son travail public. Alors, elle se faisait caressante de ton et de manières, donnait à sentir à la personne qu'elle la regardait comme sa meilleure, sinon sa seule amie… Je ne saurais dire qu'elle était loyale… Nous n'étions pour elle, je crois, rien de plus que des pions dans un jeu d'échecs, car elle n'avait pas d'amitié sincère »[5].

On trouve un exemple frappant de cette action dans l'influence que M^me^ Blavatsky prit tout de suite sur M^me^ Annie Besant, lorsque celle-ci lui fut présentée, en 1889, par le socialiste Herbert Burrows[6] : la « conversion » de la farouche libre-penseuse[7] fut d'une telle soudaineté qu'on aurait peine à y croire, si elle-même n'en avait raconté toutes les circonstances avec une naïveté vraiment déconcertante[8]. Il est vrai que M^me^ Besant semble avoir été, à cette époque tout au moins, particulièrement changeante et impressionnable ; un de ses anciens amis a dit : « Elle n'a pas le don de l'originalité ; elle est à la merci de ses émotions et

[1] Lettre datée de New-York, 15 juin 1877.
[2] Les confidences de M^me^ Blavatsky à Solovioff ont été publiées par celui-ci, après sa démission de la Société Théosophique, dans un livre qui fut traduit en anglais par le D^r^ Leaf, sous le titre *A modern priestess of Isis*.
[3] *A modern priestess of Isis*, p. 155-157.
[4] *Ibid*., p. 220.
[5] *Old Diary Leaves*.
[6] Après l'affaire de la Société des recherches psychiques, M^me^ Blavatsky était revenue en Europe, tandis qu'Olcott restait dans l'Inde.
[7] Sur les antécédents de M^me^ Besant, nous renverrons à l'article du D^r^ Ferrand (p. 24-26).
[8] *Weekly Sun*, 1^e^ octobre 1893.

spécialement de ses derniers amis »[1]. Aussi fut-elle très probablement de bonne foi au début, peut-être même tant que vécut M^me^ Blavatsky[2] ; mais il est bien douteux qu'il en ait toujours été de même par la suite, encore que, comme M^me^ Blavatsky elle-même, comme Olcott et d'autres encore, elle ait pu souvent être suggestionnée avant de suggestionner les autres. Ce qui fait hésiter avant de porter un jugement absolu en pareille matière, c'est que tous ces personnages paraissent n'avoir été, ni vraiment inconscients du rôle qu'ils ont joué, ni tout à fait libres de s'y soustraire à volonté.

V. — LES SOURCES DES OUVRAGES DE M^ME^ BLAVATSKY ; LE BOUDDHISME ESOTERIQUE

Maintenant que nous avons suffisamment fait connaître le caractère de M^me^ Blavatsky, nous devons dire quelques mots de ses ouvrages : s'ils ne sont dus aux révélations d'aucun « Mahâtmâ » authentique, d'où proviennent les connaissances assez variées dont ils témoignent ? Ces connaissances, elle les avait acquises d'une façon toute naturelle au cours de ses nombreux voyages, et aussi par des lectures diverses, faites d'ailleurs sans méthode et assez mal assimilées. On dit que, pendant ses premières pérégrinations dans le Levant en compagnie du Copte Metamon, elle avait pénétré dans certains monastères du mont Athos, et que c'est dans leurs bibliothèques qu'elle découvrit, entre autres choses, la théorie alexandrine du *Logos*. Pendant son séjour à New-York, elle lut les ouvrages de Jacob Bœhme, ceux d'Éliphas Lévi, divers traités d'hermétisme et de kabbale[3] ; il faut y joindre les renseignements qu'elle put trouver dans les papiers de Felt[4] et dans les manuscrits que lui légua, en 1876, le baron de Palmes[5]. Quant aux doctrines proprement orientales, M^me^ Blavatsky n'a connu du Brâhmanisme et du Bouddhisme que ce que tout le monde peut en connaître, et encore n'y a-t-elle pas compris grand'chose, comme le prouvent les contresens qu'elle commet à chaque instant dans l'emploi des termes sanscrits, qui d'ailleurs, chez elle, ne servent le plus souvent qu'à déguiser des conceptions purement occidentales[6]. Ajoutons que les textes thibétains soi-disant très secrets qu'elle a cités dans ses ouvrages[7], quand ils ne sont pas inventés de toutes pièces, sont tout simplement empruntés à une traduction de fragments du *Kandjur* et du *Tandjur*, publiée en 1836, dans le XX^e^

---

[1] *Mrs Besant's Theosophy*, par G. W. Foote, directeur du *Freethinker*.
[2] Celle-ci, au cours d'un voyage à Fontainebleau, avait fait apparaître devant elle le « Mahâtmâ » Morya.
[3] Olcott a énuméré quelques-uns de ces ouvrages dans ses lettres à Stainton Moses, à qui il recommande même la lecture des livres de Jacolliot sur l'Inde, livres qui ne contiennent absolument rien de sérieux.
[4] C'est à Felt que semble être due la première idée de la théorie des « élémentals » (cf. *Old Diary Leaves*, par Olcott).
[5] Voir l'article du D^r^ Ferrand, p. 22. — Sinnett a prétendu que le baron de Palmes, en dehors de sa bibliothèque, n'avait absolument rien laissé (*Incidents in the life of M^rs^ Blavatsky*, p. 204) ; pourtant, M^me^ Blavatsky écrivait en juillet 1876 : « Il a laissé toute sa propriété à la Société », et le 5 octobre suivant : « La propriété consiste en une bonne quantité de mines d'argent et dix-sept mille acres de terre. »
[6] Il lui arrive aussi de fabriquer des mots avec des éléments empruntés à des langues orientales différentes (comme *dêvachan*, moitié sanscrit et moitié thibétain, au lieu du sanscrit *dêva-loka*).
[7] Notamment les fameuses « Stances de Dzyan » (*Doctrine Secrète*, T. II).

volume des *Asiatic Researches* de Calcutta, par Alexandre Csoma de Körös[1].

C'est de l'amalgame de tous ces éléments que sortirent les grands ouvrages de M^me^ Blavatsky, *Isis Dévoilée* et la *Doctrine Secrète* ; et ces ouvrages furent ce qu'ils devaient être normalement dans de semblables conditions : des compilations indigestes et sans ordre, véritable chaos où quelques documents intéressants sont comme noyés au milieu d'une foule d'assertions sans aucune valeur ; assurément, ce serait perdre son temps que de chercher là-dedans ce qu'on peut trouver beaucoup plus facilement ailleurs. Du reste, les erreurs y abondent, ainsi que les contradictions[2] ; cela se comprend sans peine, car M^me^ Blavatsky écrivait avec une rapidité prodigieuse, sans jamais se reporter aux sources, ni probablement à ce qu'elle-même avait déjà rédigé. Pourtant, c'est cette œuvre si défectueuse qui a toujours formé le fond de l'enseignement théosophiste ; en dépit de tout ce qui a pu venir s'y adjoindre ou s'y superposer par la suite, elle jouit toujours, dans la Société, d'une autorité incontestée, et, si elle ne contient pas la doctrine tout entière, elle en contient tout au moins les principes fondamentaux.

Mais y a-t-il vraiment une doctrine théosophiste ? Non, si l'on prend ce mot de doctrine dans son sens le plus strict, ou même si l'on veut simplement désigner par là quelque chose de solide et de cohérent[3] ; mais la Société Théosophique prétend bien avoir une doctrine, ou plutôt elle prétend à la fois qu'elle n'en a pas et que pourtant elle en a une. Voici, en effet, ce que dit M^me^ Blavatsky elle-même : « Lorsque nous disons que la Société n'a aucune doctrine particulière, cela signifie qu'aucune croyance particulière n'est *obligatoire* ; mais cela ne s'applique, naturellement, qu'à la généralité des membres. Vous savez que la Société est divisée en cercles intérieur et extérieur. Les membres du cercle intérieur (c'est-à-dire de la « section ésotérique ») ont, en effet, une philosophie, ou, si vous le préférez, un système religieux particulier »[4]. Ainsi, la croyance à cette doctrine est « obligatoire » tout au moins pour les membres qui veulent aller plus loin que le « cercle extérieur » ; sans doute, dans celui-ci, on fait preuve, en principe, de la plus large tolérance, en y admettant des personnes qui professent toutes les opinions ; mais, même là, cette tolérance disparaît bien vite si ces personnes se permettent de discuter certains « enseignements », et on sait bien, en pareil cas, leur faire comprendre que leur place n'est pas au sein de la Société.

Ce soi-disant « système religieux particulier », qui constitue la doctrine officielle du théosophisme, n'est en somme qu'un mélange confus de néo-platonisme, de gnosticisme, de kabbale judaïque, d'hermétisme et d'occultisme, avec quelques lambeaux de doctrines orientales, le tout groupé tant bien que mal

[1] Ce Csoma de Körös, d'origine hongroise, et qui se faisait appeler Scander-Beg, était un original qui voyagea longtemps dans l'Asie centrale pour y découvrir, par la comparaison des langues, la tribu dont sa nation était issue (voir *Correspondance de Victor Jacquemont* ; t. I, p. 226-227, 255 et 337).
[2] Un bon nombre de ces contradictions ont été relevées par M. Arthur Lillie dans un livre intitulé *Mrs Blavatsky and her Theosophy*.
[3] Voir l'article du D^r^ Ferrand, p. 31-32.
[4] La *Clef de la Théosophie*, p. 86 de la traduction française de M^me^ H. de Neufville.

autour de deux ou trois idées qui, qu'on le veuille ou non, sont d'origine toute moderne et purement occidentale. C'est ce mélange hétéroclite qui a été présenté tout d'abord comme le « Bouddhisme ésotérique » ; mais, comme il était trop facile de s'apercevoir qu'il ne présentait avec le vrai Bouddhisme que des rapports bien vagues, il fallut essayer d'expliquer comment il pouvait être du Bouddhisme tout en n'en étant pas : « L'erreur (qui consiste à croire que nous sommes tous disciples de Gautama Bouddha) est venue d'un manque de compréhension du sens réel du titre de l'excellent ouvrage de M. A. P. Sinnett : *Esoteric Buddhism*[1] ; ce dernier mot aurait dû être écrit avec un seul *d*, et alors *Budhism* aurait eu le sens réel qu'il devait avoir, celui de Religion de la Sagesse (de *bodha*, *bodhi*, intelligence, sagesse), au lieu de Bouddhisme, la philosophie religieuse de Gautama »[2]. Cette déclaration n'empêche pas M^me^ Blavatsky de contribuer elle-même à maintenir l'équivoque, en exposant aussitôt après que le Bouddhisme (avec deux *d*) comporte à la fois des enseignements exotériques et des enseignements ésotériques, de sorte qu'on est tout naturellement amené à se demander jusqu'à quel point le « Bouddhisme ésotérique » et le « Boudhisme ésotérique » peuvent être vraiment distincts l'un de l'autre. Mais la vérité est qu'il n'y eut jamais de « Bouddhisme ésotérique » authentique ; si l'on veut trouver de l'ésotérisme, ce n'est point là qu'il faut s'adresser, car le Bouddhisme, qui ne fut dans l'Inde qu'une simple hérésie, fut essentiellement, à ses origines, une doctrine populaire servant d'appui théorique à un mouvement social à tendance égalitaire[3].

Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que la Société Théosophique ait tenté de s'annexer le Bouddhisme, même simplement « exotérique » ; cette tentative fut marquée par la publication, en 1881, du *Catéchisme Bouddhique* d'Olcott, revêtu de l'approbation du Rév. H. Sumangala, principal du *Vidyodaya Parivena* (collège) de Colombo, qui s'intitulait pour la circonstance « Grand-Prêtre de l'Église Bouddhique du Sud », dignité dont personne n'avait jusqu'alors soupçonné l'existence. Quelques années plus tard, le même Olcott, après un voyage au Japon et une tournée en Birmanie, se vanta d'avoir opéré la réconciliation des Églises Bouddhiques du Nord et du Sud[4]. Sumangala écrivait alors : « Nous devons au colonel Olcott le catéchisme dans lequel nos enfants apprennent les premiers principes de notre religion[5], et nos relations fraternelles d'à présent avec nos

[1] Cet ouvrage peut être regardé comme une sorte de résumé de la *Doctrine Secrète*, bien que sa publication soit d'ailleurs antérieure à celle de cette dernière.

[2] *La Clef de la Théosophie*, p. 20. – Pour montrer le peu de valeur de cette distinction, nous dirons qu'il y a aussi en sanscrit, pour désigner l'intelligence, le mot *buddhi*, qui s'écrit ou plutôt se transcrit avec deux *d*.

[3] Le Bouddhisme a depuis longtemps disparu de l'Inde ; il n'y a guère qu'à Ceylan et en Birmanie qu'il existe encore à l'état à peu près pur ; dans toutes les autres contrées où il s'est répandu, il s'est modifié au point de devenir tout à fait méconnaissable. On a généralement, en Europe, une tendance à s'exagérer l'importance du Bouddhisme, qui est certainement de beaucoup la moins intéressante de toutes les doctrines orientales. — Il y eut en France, il y a quelques années, une tentative faite par Léon de Rosny, sans grand succès d'ailleurs, pour propager certain « Bouddhisme éclectique » assez fantaisiste.

[4] Voir les diverses informations publiées à ce sujet par la Revue théosophique française *Le Lotus Bleu*, 27 décembre 1891, 27 avril, 27 septembre et 27 décembre 1892. — Vers la même époque, Sir Edwin Arnold, auteur de la *Lumière de l'Asie*, se rendit dans l'Inde pour travailler, lui aussi, à la même réconciliation ; n'est-il pas permis de trouver bien suspectes ces initiatives occidentales ?

[5] Sans doute au seul collège de Colombo.

coreligionnaires du Japon et d'autres pays bouddhistes »[1]. Mais cette histoire, qui semble d'ailleurs n'avoir pas eu de suite, se rattache surtout au rôle politique de la Société Théosophique, rôle sur lequel nous aurons l'occasion de nous expliquer plus loin.

VI. — PRINCIPAUX POINTS DE LA DOCTRINE THEOSOPHISTE

Pour revenir à la doctrine théosophiste, on peut dire que ce qui en constitue le point central, c'est l'idée d'« évolution » ; or cette idée est absolument étrangère aux Orientaux, et, même en Occident, elle est de date fort récente, puisque l'idée même de « progrès », dont elle n'est qu'une forme, ne remonte guère au delà de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle[2]. Dès lors que les théosophistes sont « évolutionnistes » (et ils le sont au point d'admettre jusqu'au transformisme, qui est l'aspect le plus grossier de l'évolutionnisme), ils ne sont pas ce qu'ils prétendent être, et leur système ne peut pas « avoir pour base la plus ancienne philosophie du monde »[3]. Sans doute, les théosophistes sont loin d'être les seuls à prendre pour une « loi » ce qui n'est qu'une simple hypothèse, et même, à notre avis, une hypothèse fort vaine ; toute leur originalité consiste ici à présenter cette prétendue « loi » comme une donnée traditionnelle, alors qu'elle serait plutôt tout le contraire. D'ailleurs, on ne voit pas très bien comment la croyance au progrès peut se concilier avec l'attachement à une « doctrine archaïque » (l'expression est de M^me^ Blavatsky) : pour quiconque admet l'évolution, la doctrine la plus moderne devrait logiquement être la plus parfaite ; mais les théosophistes, qui n'en sont pas à une contradiction près, ne semblent pas même se poser la question.

Nous n'insisterons pas sur l'histoire fantastique de l'évolution de l'humanité à travers les « chaînes planétaires », les « rondes », les « races » et les « sous-races » ; il paraît, entre autres singularités, qu'un sens nouveau se développe à l'apparition de chaque race[4], et que la « clairvoyance », qu'on s'attache tout particulièrement à obtenir dans la « section ésotérique », est le germe du sixième sens, qui deviendra normal dans la race à venir. C'est d'ailleurs aux investigations des « clairvoyants » qu'est attribué tout ce roman auquel nous venons de faire allusion[5], et qui n'est qu'une caricature de la théorie hindoue des cycles cosmiques, théorie qui est en réalité tout autre et n'a, bien entendu, rien d'évolutionniste. Du reste, les « clairvoyants » ne manquent pas, non seulement chez les théosophistes, mais aussi chez les occultistes et les spirites ; et le malheur est qu'ils ne s'accordent pas entre eux, les visions de chacun étant toujours conformes aux théories professées par l'école à laquelle il appartient ; dans ces conditions, il faut assurément beaucoup de bonne volonté pour accorder quelque importance à toutes ces rêveries.

---

[1] Message adressé au « Parlement des Religions » de Chicago, en 1893.
[2] Les véritables promoteurs de cette idée de progrès, que tant de gens en sont arrivés à croire essentielle à l'esprit humain, furent Turgot et Condorcet.
[3] *La Clef de la Théosophie*, p. 86.
[4] Comment se fait-il donc que certains peuples qu'on nous représente comme des vestiges des races antérieures, aient pourtant cinq sens tout comme nous ?
[5] Voir par exemple l'*Histoire de l'Atlantide*, par W. Scott-Elliot.

Si maintenant, au lieu de considérer l'évolution de l'univers et de l'humanité prise dans son ensemble, on envisage celle des êtres particuliers, cette évolution, d'après les théosophistes, s'accomplit par le moyen de la « réincarnation ». C'est encore là une idée très moderne, qui paraît avoir surtout pris corps, vers 1830 ou 1848, dans certains milieux socialistes français[1], où elle avait pour unique raison d'être d'expliquer l'inégalité des conditions sociales, en l'attribuant aux conséquences des actions accomplies dans quelque existence antérieure ; d'ailleurs, au fond, cela n'explique rien et ne fait que reculer la difficulté, si difficulté il y a, car, s'il y avait eu vraiment égalité au début, cette égalité n'aurait jamais pu être rompue, à moins qu'on ne conteste formellement la validité du principe de raison suffisante, et alors la question ne se pose plus et l'idée même de loi naturelle qu'on veut faire intervenir dans sa solution ne signifie plus rien. Du reste, il y a encore beaucoup mieux à dire que cela contre la réincarnation, car, en se plaçant au point de vue de la métaphysique pure, on peut en démontrer l'impossibilité absolue[2] ; mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin, à cause de tout ce que présuppose cette démonstration, pourtant fort simple en elle-même. Nous dirons seulement qu'aucune doctrine traditionnelle n'a jamais admis la réincarnation, et que cette idée fut complètement étrangère à toute l'antiquité, bien qu'on ait voulu l'appuyer par une interprétation tendancieuse de quelques textes plus ou moins symboliques ; dans le Bouddhisme même, il est seulement question de « changements d'état », ce qui, évidemment, n'est pas du tout la même chose qu'une pluralité de vies terrestres successives, et ce n'est que symboliquement, nous le répétons, que des états différents ont pu être parfois décrits comme des « vies », par analogie avec l'état actuel de l'être humain et avec les conditions de son existence terrestre. La vérité est donc tout simplement celle-ci : c'est aux milieux socialistes dont nous avons parlé qu'appartenaient les premiers spirites de l'école d'Allan Kardec, c'est là qu'ils prirent l'idée de réincarnation, et c'est dans l'école spirite française que M^me^ Blavatsky, comme un peu plus tard les occultistes de l'école papusienne, trouva cette idée à son tour. Il ne semble pas, toutefois, que la fondatrice de la Société Théosophique ait toujours cru très fermement à la réincarnation, dont ses disciples, par contre, ont fait un véritable article de foi, qu'on doit affirmer sans même chercher à le justifier ; elle a eu tout au moins, à certains moments, quelques hésitations, puisqu'il lui est arrivé d'écrire que « la réincarnation n'est pas une règle dans la nature, mais une exception »[3] ; mais, d'une façon générale, elle aurait pu conserver et faire sienne la devise d'Allan Kardec : « Naître, mourir, renaître et progresser sans cesse, telle est la loi »[4]. Ce qui est assez curieux, c'est que les

[1] On sait à quelles extravagances donnèrent lieu, dans ces milieux, les théories fouriéristes, saint-simoniennes, et autres de ce genre ; la plupart des révolutionnaires de cette époque étaient des « mystiques » dans le plus mauvais sens du mot. — Une autre conception bizarre est celle d'une multiplicité d'incarnations simultanées sur des planètes différentes, qui fut soutenue par Blanqui (*L'Éternité par les Astres*).

[2] Nous entendons ici l'impossibilité de la réincarnation non seulement sur la terre, mais aussi bien sur un astre quelconque (conceptions de Louis Figuier, etc.).

[3] *Isis Dévoilée*, t. I, p. 351 de l'édition anglaise. — Peut-être faut-il voir là l'influence de la *H. B. of L.*

[4] M^me^ Blavatsky a seulement changé quelques détails d'importance secondaire quant aux modalités de la réincarnation : c'est à elle qu'appartient en propre, par exemple, l'intervalle fixe de douze ou quinze cents ans entre deux incarnations consécutives, règle qui souffre d'ailleurs certaines exceptions (ainsi, M. Leadbeater affirme que M^me^ Blavatsky elle-même est déjà réincarnée actuellement).

spirites anglais et américains, contrairement aux spirites français, rejettent formellement la réincarnation[1] ; et, bien entendu, les « communications » reçues par les uns et les autres, confirment chacun dans sa théorie, comme si elles n'étaient que le reflet de ses propres idées[2], exactement comme les expériences des « clairvoyants ».

À la prétendue loi de la réincarnation se rattache la loi dite du *karma*, d'après laquelle les conditions de chaque existence seraient déterminées par les actions accomplies au cours des existences précédentes : c'est « cette loi invisible et inconnue[3] qui adapte avec sagesse, intelligence et équité, chaque effet à chaque cause, et qui, par cette dernière, arrive jusqu'à celui qui l'a produite »[4]. M^me^ Blavatsky l'appelle « loi de la rétribution », et Sinnett « loi de la causalité éthique » ; c'est bien, en effet, une causalité d'un genre spécial, dont la conception est subordonnée à des préoccupations d'ordre moral ; c'est, si l'on veut, une espèce de « justice immanente ». Une semblable conception se retrouve également, sauf le mot qui la désigne ici, chez les occultistes et chez les spirites, dont beaucoup vont même jusqu'à prétendre déterminer avec une extraordinaire précision, et dans les moindres détails, les relations entre ce qui arrive à un individu dans sa vie présente et ce qu'il a fait dans ses vies antérieures. Certains théosophistes, de leur côté, en sont arrivés à personnifier le *karma*, et ce pouvoir plus ou moins mystérieux et vague est devenu pour eux une entité véritable, une sorte d'agent chargé d'appliquer la sanction de chaque acte. Nous trouvons ici un excellent exemple de l'abus qui est fait, dans ces théories, des termes sanscrits mal compris : le mot *karma*, en sanscrit, signifie tout simplement « action », et rien d'autre ; il n'a jamais eu le sens de causalité, et encore moins de cette causalité spéciale dont nous venons d'indiquer la nature. Du reste, d'une façon générale, il semble bien que les termes orientaux, employés un peu à tort et à travers, ne soient guère là que pour jouer un rôle analogue à celui des « phénomènes », c'est-à-dire pour attirer une clientèle qui s'en laisse facilement imposer par les apparences ; il y a bien des gens qui sont séduits par l'exotisme, même de la plus médiocre qualité, et qui sont d'ailleurs parfaitement incapables d'en vérifier la valeur ; un « snobisme » de ce genre n'est pas étranger au succès du théosophisme dans certains milieux.

Nous n'insisterons pas sur les autres « enseignements », parmi lesquels nous signalerons seulement ceux qui se rapportent à la constitution de l'être humain ; cette question, d'ailleurs, n'est pas si simple qu'on se l'imagine souvent, et ce n'est pas en quelques lignes qu'on pourrait exposer les conceptions orientales à cet égard et montrer à quel point les théosophistes les ont dénaturées comme tout le reste[5]. Nous nous bornerons ici à une seule remarque : les théosophistes tiennent tellement

[1] Pourtant, il en est aujourd'hui quelques-uns qui l'admettent, probablement sous l'influence des idées théosophistes, si répandues dans les pays anglo-saxons.
[2] Nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait que cela dans toutes les communications spirites, mais il y a certainement beaucoup de cela.
[3] Comment donc peut-on en parler ?
[4] *La Clef de la Théosophie*, p. 282.
[5] Nous nous proposons de publier, lorsque les circonstances nous le permettront, un travail dans lequel nous exposerons les véritables conceptions hindoues sur cette question. — Disons à ce propos que les théosophistes matérialisent singulièrement les choses en regardant les différents principes constitutifs de l'homme comme autant de « corps », qui seraient en quelque sorte emboîtés les uns dans les autres.

à retrouver partout le « septénaire » que, là où ils rencontrent des classifications qui ne comprennent que cinq principes ou cinq éléments, ce qui arrive fréquemment dans l'Inde aussi bien qu'en Chine, ils prétendent qu'il existe deux autres termes qu'on a tenus cachés ; naturellement, personne ne peut donner la raison d'une si singulière discrétion[1].

Cet exposé très bref nous paraît suffisant pour montrer le peu de sérieux de la soi-disant doctrine théosophiste, et surtout pour établir qu'elle ne repose, malgré ses prétentions, sur aucune base traditionnelle véritable. On doit la placer, tout simplement, à côté du spiritisme et des diverses écoles d'occultisme, toutes choses avec lesquelles elle a une évidente parenté, dans cet ensemble de productions bizarres de la mentalité contemporaine auquel on peut donner la dénomination générale de « néo-spiritualisme ». La plupart des occultistes aiment aussi à se recommander d'une « tradition occidentale », qui est tout aussi fantaisiste que la « tradition orientale » des théosophistes, et pareillement formée d'un amalgame d'éléments disparates. Autre chose est de rechercher le fond identique qui peut très réellement, dans bien des cas, se dissimuler sous la diversité de forme des traditions des différents peuples, et autre chose de fabriquer une pseudo-tradition en empruntant aux unes et aux autres des lambeaux plus ou moins informes et en les rassemblant tant bien que mal, plutôt mal que bien, surtout quand on n'en comprend vraiment ni la portée ni la signification, ce qui est le cas de toutes ces écoles. Celles-ci, à part les objections d'ordre théorique qu'on peut leur adresser, ont toutes en commun un inconvénient dont on ne saurait se dissimuler la gravité : c'est de déséquilibrer et de détraquer irrémédiablement les esprits faibles qui sont attirés dans ces milieux ; le nombre des malheureux que ces choses ont conduits à la ruine, à la folie, parfois même à la mort, est bien autrement considérable que ne peuvent se l'imaginer les gens insuffisamment renseignés, et nous en avons connu les plus lamentables exemples. On peut dire, sans aucune exagération, que la diffusion du « néo-spiritualisme » sous toutes ses formes constitue un véritable danger public, qu'on ne saurait dénoncer avec trop d'insistance ; les ravages accomplis, surtout par le spiritisme qui en est la forme la plus répandue et la plus populaire, ne sont déjà que trop grands.

Un inconvénient d'un autre ordre, qui est spécial au théosophisme, c'est, par la confusion qu'il crée et qu'il entretient, de discréditer l'étude des doctrines orientales et d'en détourner beaucoup d'esprits sérieux ; c'est aussi, d'autre part, de donner aux Orientaux la plus fâcheuse idée de l'intellectualité occidentale. Les vrais Hindous ont pour le théosophisme, quand ils le connaissent, un profond mépris ; et les chefs de la Société Théosophique s'en rendent si bien compte que, dans les bureaux que leur organisation possède dans l'Inde, on ne peut se procurer aucun de leurs traités d'inspiration soi-disant orientale, non plus que les traductions ridicules qu'ils ont faites de certains textes, mais seulement des ouvrages relatifs au

[1] Ce n'est qu'après coup que certains occultistes ont voulu établir une correspondance entre leur propre conception *ternaire* et la conception *septénaire* des théosophistes, et ils n'y sont pas toujours arrivés de la façon la plus heureuse ; le D[r] Ferrand a peut-être admis un peu trop facilement cette assimilation (p. 33-34).

Christianisme[1]. Aussi le théosophisme est-il communément regardé, dans l'Inde, comme une secte protestante d'un caractère un peu particulier, et il faut bien reconnaître qu'il en a, aujourd'hui du moins, toutes les apparences : tendances « moralisatrices » de plus en plus accentuées et exclusives, hostilité systématique contre toutes les institutions traditionnelles hindoues, propagande britannique exercée sous le couvert d'œuvres de charité et d'éducation ; mais la suite le fera beaucoup mieux comprendre.

VII. — DEBUTS DE LA PRESIDENCE DE M^ME^ BESANT

Après la mort de M^me^ Blavatsky, survenue le 8 mai 1891, un violent débat s'éleva entre Olcott, Judge et M^me^ Besant, qui prétendaient tous les trois à sa succession, et dont chacun se déclarait en communication directe avec les « Mahâtmâs », tout en accusant les autres d'imposture. Nous n'entreprendrons pas de raconter en détail toutes les péripéties de cette lutte : Olcott abandonna la présidence le 1^er^ janvier 1892, puis retira sa démission le 21 août suivant, en désignant Judge comme son successeur éventuel ; en mars 1894, à la suite de divers incidents fâcheux, il y eut un rapprochement entre Olcott et M^me^ Besant, et le premier se retira définitivement[2] ; en novembre de la même année, Judge voulut destituer M^me^ Besant, mais il ne fut suivi que par une partie des membres de la branche américaine, qui se séparèrent de la Société d'Adyar, en avril 1895, pour constituer une organisation indépendante sous le titre de « Société Théosophique d'Amérique ». Cette organisation existe toujours ; elle fut présidée par Ernest T. Hargrove, puis par M^me^ Catherine Tingley ; avec cette dernière, son siège central fut transporté de New-York à Point-Loma (Californie).

Tout cela n'avait pas été sans faire quelque bruit au dehors, et on avait pu lire dans la presse de Londres, notamment, des appréciations du genre de celle-ci : « Les théosophistes sont trompés et beaucoup découvriront leur déception ; ils ont, nous en avons peur, ouvert les portes à un véritable carnaval de duperie et d'imposture »[3]. Herbert Burrows, celui-là même qui avait introduit M^me^ Besant dans la Société Théosophique, finit par démissionner en déclarant que « la Société, telle qu'elle existe à présent, est un danger permanent pour l'honnêteté et la vérité, et une perpétuelle porte ouverte à la superstition, à la déception et à l'imposture »[4]. En 1893, M. Nagarkar, membre du *Brahma Samâj*, et par conséquent peu suspect d'une hostilité de parti pris, déclarait à Londres que le théosophisme n'était regardé dans l'Inde que comme une vulgaire ineptie, et il répondait à ses contradicteurs : « Vous n'avez pas la prétention, je suppose, vous qui connaissez à peine les choses

[1] Article publié par M. Zeaeddin Akmal, de Lahore, dans la revue *Zeit*, de Vienne, en 1897. — Ces renseignements nous ont été personnellement confirmés par plusieurs Hindous à des dates plus récentes.
[2] Il abandonna du moins à M^me^ Besant, avec la direction de la « section ésotérique », toute l'autorité réelle, tout en restant nominalement président pendant quelques années encore ; il mourut seulement en 1907.
[3] *Daily Chronicle*, 1^er^ octobre 1891. — La *Westminster Gazette* publia, sous la signature de F. Edmund Garrett, une série d'articles forts documentés, qui furent réunis en volume, en 1895, sous ce titre significatif : *Isis very much Unveiled*.
[4] Lettre adressée, le 2 octobre 1895, à W. T. Stead, alors directeur du *Borderland*.

de votre propre contrée, de m'apprendre les choses de mon pays et de ma compétence ; vos Mahâtmâs n'ont jamais existé et sont simplement une plaisanterie (*joke*) de M^me^ Blavatsky, qui a voulu savoir combien de fous pourraient y croire ; donner cette plaisanterie pour une vérité, c'est se rendre complice de la faussaire »[1].

En cette même année 1893, M^me^ Besant parut au fameux « Parlement des Religions » de Chicago, accompagnée de deux personnages assez singuliers, Chakravarti et Dharmapâla, sur lesquels il est bon de dire ici quelques mots[2]. Gyanendra Nath Chakravarti (le « Babu Chuckerbuthy » de Rudyard Kipling)[3], secrétaire du *Yoga Samâj* et professeur de mathématiques au collège d'Allahabad, n'était pas un Hindou d'origine, mais un Mongol plus ou moins « hindouïsé ». Il avait cherché, en décembre 1892, à entrer en relations avec les spirites anglais, en prétendant qu'il existait des rapports entre le *Yoga* hindou et les phénomènes « spiritualistes » ; nous ne voulons pas décider si c'était, de sa part, ignorance ou mauvaise foi. Hypnotiseur remarquable, il trouva un excellent « sujet » en M^me^ Besant, et il semble bien établi qu'il la tint assez longtemps sous son influence[4]. C'est à quoi Judge fit allusion lorsqu'il accusa M^me^ Besant d'être « entrée inconsciemment dans le complot formé par les magiciens noirs qui luttent toujours contre les magiciens blancs »[5], en dénonçant en même temps Chakravarti comme « un agent mineur des magiciens noirs ». Il faut dire, pour n'accorder à cette dernière affirmation que sa juste valeur, que les théosophistes ont toujours eu l'habitude d'accuser indistinctement tous leurs adversaires de « faire de la magie noire »[6] ; Papus et les occultistes français de son école qui, après avoir fait quelque temps partie de la Société théosophique, l'avaient abandonnée en 1890, en firent maintes fois l'expérience à leurs dépens ; ils ripostèrent en reprochant aux théosophistes leur « orgueil » et leur « ivresse mentale » ; du reste, les querelles qui éclatent fréquemment entre « néo-spiritualistes » de différentes écoles sont presque toujours d'une violence et d'une âpreté inouïes[7].

L'« Angarika » H. Dharmapâla (ou Dhammapâla), un Bouddhiste de Ceylan, était

---

[1] *The Echo*, de Londres, 4 juillet 1893.

[2] À ce même « Parlement des Religions » parut aussi le Swâmî Vivêkânanda, qui dénatura complètement la doctrine du *Vêdânta* sous prétexte de l'adapter à la mentalité occidentale, et que les théosophistes regardèrent toujours comme un de leurs alliés, l'appelant même « un de leurs Frères de la race aînée » et « un prince parmi les hommes » (*Le Lotus Bleu*, 27 janvier 1895) ; la pseudo-religion qu'il a inventée possède encore actuellement un certain nombre de temples en Amérique et en Australie. — En France, le plus ardent propagandiste du projet de « Parlement des Religions » avait été l'abbé Victor Charbonnel, qui fréquentait alors le salon de la duchesse de Pomar, et qui devait, par la suite, quitter l'Église pour la Maçonnerie, où il eut d'ailleurs quelques mésaventures.

[3] Poème maçonnique intitulé *The Mother Lodge*.

[4] Lettre de M. Thomas Green, membre de la section ésotérique de Londres, publiée par le journal *Light*, 12 octobre 1895, p. 499 ; *The Path*, organe théosophiste de New-York, juin 1895, p. 99.

[5] Circulaire adressée aux sections ésotériques de la Société Théosophique, le 3 novembre 1894.

[6] Cette accusation a été portée aussi, dans la revue théosophiste *Lucifer* (15 juin 1889), contre les membres de l'« Ordre de la Rosée et de la Lumière » (*Ordo Roris et Lucis*), société anglaise soi-disant rosicrucienne, en concurrence avec la *Golden Dawn* et la *Societas Rosicruciana*.

[7] M^me^ Blavatsky, dans ses ouvrages, fait de fréquentes allusions aux « magiciens noirs », qu'elle appelle aussi *Dougpas* et « Frères de l'Ombre ». En réalité, les *Dougpas* sont, au Thibet, les Lamas du rite primitif (antérieur à la réforme de Tsong-khapa) : on peut se demander pourquoi M^me^ Blavatsky leur avait voué une telle haine ; peut-être est-ce tout simplement qu'elle avait échoué dans quelque tentative pour entrer en relations avec eux, et qu'elle en avait ressenti un profond dépit ; c'est du moins, sans que nous puissions rien affirmer, l'explication qui nous paraît la plus vraisemblable.

délégué au « Parlement des Religions », avec le titre de « missionnaire laïque », par le « Grand-Prêtre » Sumangala, comme représentant du *Mahâ-Bodhi Samâj* (Société de la Grande Sagesse) de Colombo. On raconta que, pendant son séjour en Amérique, il avait « officié » dans une église catholique ; mais nous pensons que ce doit être là une simple légende, d'autant plus que lui-même se déclarait « laïque » ; peut-être y fit-il une conférence, ce qui ne serait pas pour étonner outre mesure ceux qui connaissent les mœurs américaines. Quoi qu'il en soit, la dernière manifestation de ce personnage dont nous ayons eu connaissance est une lettre qu'il écrivit de Calcutta, le 13 octobre 1910, au chef (désigné seulement par les initiales T. K.) d'une société secrète américaine appelée « Ordre de Lumière » (*Order of Light*), qui recrute surtout ses adhérents dans les hauts grades de la Maçonnerie, et dont un des membres, les plus actifs est un théosophiste connu, le D^r^ J. D. Buck[1]. Dans cette lettre, Dharmapâla félicitait vivement les Maçons américains de leurs efforts pour « préserver le peuple de la servitude du diabolisme papal » (*sic*) et leur souhaitait le plus complet succès dans cette lutte, ajoutant que « le clergé, dans tous les pays et dans tous les âges, n'a jamais montré qu'un objet dont l'accomplissement semble être son unique désir, et qui est de réduire le peuple à l'esclavage et de le tenir dans l'ignorance ». Nous nous demandons si un pareil langage a reçu l'approbation du « Grand-Prêtre de l'Église Bouddhique du Sud », qui a bien la prétention d'être à la tête d'un « clergé », encore qu'il n'ait rien existé de tel dans la conception et l'organisation du Bouddhisme primitif.

VIII. — LE CHRISTIANISME ÉSOTERIQUE ; LA DUCHESSE DE POMAR

Il est temps d'en venir maintenant à ce qui constitue peut-être le trait le plus caractéristique de la nouvelle orientation donnée à la Société Théosophique sous l'impulsion de M^me^ Annie Besant : nous voulons parler du « Christianisme ésotérique »[2]. Antérieurement, le courant chrétien ou soi-disant tel, malgré ce qu'il semblait présenter d'incompatible avec les idées de M^me^ Blavatsky, était déjà représenté dans ce milieu par le « Rosicrucianisme » du D^r^ Franz Hartmann, que nous avons mentionné plus haut[3], et par les travaux plus ou moins sérieux de George R. S. Mead, secrétaire général de la section européenne, sur le gnosticisme et les « mystères chrétiens »[4]. Il y avait eu aussi, en outre, un « Christianisme ésotérique » en connexion avec le théosophisme ; plus exactement, il y en avait même eu deux. L'un était celui de la doctoresse Anna Kingsford, présidente de la

[1] Dans sa *Clef de la Théosophie* (p. 24-28 de la traduction française), M^me^ Blavatsky cite un long passage d'une conférence faite devant la Convention théosophique de Chicago, en avril 1889, par le D^r^ J. D. Buck, auquel elle décerne cet éloge : « Il n'y a pas de théosophiste qui ait mieux compris et mieux exprimé l'essence réelle de la théosophie que notre honorable ami le D^r^ Buck ».

[2] C'est le titre même d'un des ouvrages de M^me^ Besant : *Esoteric Christianity*.

[3] Le Rosicrucianisme fait tout au moins usage d'un symbolisme chrétien ; mais il ne faudrait pas oublier que le D^r^ Hartmann, dans un de ses livres, présente le Christ comme un « Initié » ; c'est aussi l'opinion de M. Édouard Schuré.

[4] Voici les titres des principaux ouvrages de G. R. S. Mead : *Fragments d'une Foi oubliée* (le gnosticisme) ; *Pistis Sophia, Évangile gnostique* (d'après la traduction française d'Amélineau) ; *Essai sur Simon le Mage* : *Apollonius de Tyane, le philosophe réformateur du I^er^ siècle de l'ère chrétienne* ; *Le Mystère du Monde, quatre essais* ; *La Théosophie des Grecs, Plotin, Orphée* ; *La Théosophie des Védas, les Upanishads*. Ce dernier ouvrage contient une traduction très approximative d'un certain nombre de textes sanscrits ; on peut y trouver des exemples typiques de la façon dont ces textes sont « arrangés » par les théosophistes.

« Société Hermétique » de Londres[1], et d'Edward Maitland ; lorsqu'ils exposèrent leurs théories dans un ouvrage intitulé *La Voie Parfaite*, tous deux étaient membres de la Société Théosophique, mais ils s'en retirèrent peu après, ayant constaté l'opposition irréductible qui existait entre ces théories et celles de M^me^ Blavatsky. L'autre « Christianisme ésotérique » était celui de la duchesse de Pomar, et, comme c'est surtout en France que son existence s'affirma, il est bon de s'y arrêter un peu plus longuement.

C'était une singulière figure que cette Lady Caithness, duchesse de Pomar, qui se disait catholique et semblait bien l'être sincèrement, mais chez qui ce catholicisme s'alliait à une « théosophie chrétienne » inspirée principalement de Bœhme et de Swedenborg, et aussi à certaines conceptions particulières, bien plus étranges encore[2]. Elle s'intitulait « présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident », mais sa Société n'était aucunement en concurrence avec celle de M^me^ Blavatsky, dont elle constituait au contraire, en réalité, une véritable « section ésotérique ». D'ailleurs, la duchesse fournit des fonds à M^me^ Blavatsky pour lui permettre de répandre sa doctrine en France[3], ce qui prouve bien qu'il n'y avait entre elles aucune rivalité. Cependant, elle démissionna de la Société Théosophique en septembre 1884, en se plaignant qu'Olcott eût « manqué de tact » à son égard[4] ; cette démission dut d'ailleurs être retirée, car elle la donna de nouveau en 1886, cette fois en compagnie de M^me^ de Morsier et de plusieurs autres membres de la branche parisienne. Malgré cela, au moment du Congrès spirite et spiritualiste de 1889, dont on lui offrit la présidence d'honneur, M^me^ de Pomar n'avait pas encore cessé d'être « présidente de la Société Théosophique d'Orient et d'Occident » ; mais, un peu après ce Congrès, M^me^ Blavatsky fonda à Paris une section ésotérique indépendante, dont les membres durent s'engager par serment à obéir d'une façon passive aux ordres de la direction[5]. Il n'en est pas moins vrai que, jusque vers la fin de sa vie[6], la duchesse conserva avec la Société Théosophique des relations plutôt amicales ; ainsi, en juillet 1893, elle écrivait au secrétaire de la branche parisienne[7] : « Quelles que soient les différences de point de vue qui existent entre moi et la Société Théosophique, je désire beaucoup la voir se développer en France,

---

[1] Les statuts de cette Société étaient en trois articles, calqués sur ceux de la déclaration de principes de la Société Théosophique, que nous avons reproduits dans une note précédente.

[2] La duchesse de Pomar a écrit de nombreux ouvrages ; voici les titres de quelques-uns d'entre eux : *Une visite nocturne à Holyrood* ; *Fragments de Théosophie occulte d'Orient* ; *La Théosophie chrétienne* ; *La Théosophie bouddhiste* ; *La Théosophie sémitique* ; *Le Spiritualisme dans la Bible* ; *Interprétation ésotérique des Livres sacrés* ; *Révélations d'en haut* ; *L'ouverture des Sceaux* ; *Le Secret du Nouveau Testament*. — Elle dirigeait aussi une revue intitulée *L'Aurore du Jour Nouveau*, « organe du Christianisme ésotérique ».

[3] Le 5 novembre 1895, le correspondant parisien des *Daily News* assura qu'elle lui avait donné à cet effet, en 1884, une somme de vingt-cinq mille francs.

[4] Lettre de Solovioff à M^me^ Blavatsky, 26 septembre 1884.

[5] Sur l'existence du serment dans la « section ésotérique », voir *La Clef de la Théosophie*, p. 71-74 ; M^me^ Blavatsky y insiste sur l'obligation d'observer toujours le « serment de silence », obligation subsistant même pour les personnes qui auraient cessé de faire partie de la Société : « Le fait de se retirer ou d'être renvoyé affranchit seulement un homme de l'obligation d'obéir à son instructeur, et de prendre une part active à l'œuvre de la Société, mais ne le libère nullement de la promesse sacrée de garder les secrets qui lui ont été confiés. »

[6] M^me^ de Pomar mourut le 3 novembre 1895.

[7] Lettre publiée dans le *Lotus Bleu*.

sachant qu'elle ne peut que contribuer au progrès des idées auxquelles je suis moi-même dévouée. Mais la mission qui m'a été confiée par Celui que j'appelle mon Maître, le Seigneur Jésus-Christ, absorbe toutes les ressources dont je puis disposer[1]… Je désire que les M. S. T. (membres de la Société Théosophique) aient connaissance des sentiments tout fraternels que j'éprouve à leur égard. Si nous suivons parfois des chemins différents, le but que nous poursuivons est le même, et je fais les vœux les plus sincères pour le succès de vos efforts ». Notons encore que, le 13 juin 1894, M^me^ de Pomar reçut chez elle M^me^ Besant, qui y fit une conférence sur le « pèlerinage de l'âme »[2], et que cette séance fut présidée par le colonel Olcott.

Ce qui n'est pas moins curieux que cette étrange alliance et cette affirmation d'un but commun entre les mouvements dirigés par M^me^ de Pomar et par les successeurs de M^me^ Blavatsky, c'est le caractère extrêmement secret que la première avait donné à son organisation ; voici en effet ce qu'elle écrivait à Arthur Arnould, dans une lettre que celui-ci publia en 1890[3] : « La Société Théosophique d'Orient et d'Occident, que j'ai l'honneur de présider, étant des plus ésotériques et par conséquent des plus secrètes, je ne comprends pas que le colonel Olcott ait eu l'imprudence d'en parler, car je l'avais prié de garder *notre* secret. Nos réunions sont tout à fait secrètes, et il nous est défendu d'en parler à qui que ce soit, en dehors de notre cercle assez nombreux maintenant et qui compte parmi ses membres quelques-uns des plus grands esprits de la France, mais auquel on est admis seulement après la plus haute des initiations et des épreuves très sérieuses. Quand je vous dirai que nous recevons nos instructions *directement* des plus hautes sphères, vous comprendrez que nous désirions garder le plus strict secret… ». Quelles étaient donc ces instructions et ces communications mystérieuses, et quelle était la « mission » que M^me^ de Pomar prétendait avoir reçue ? Dans une lettre datée du 2 février 1892, et dont nous avons l'original entre les mains, elle disait à ce sujet : « … Le culte que je professe pour Marie Stuart s'applique moins aux souvenirs de sa personnalité terrestre qu'à son individualité céleste[4], toujours vivante, et qui depuis plus de trente ans m'a donné de nombreuses preuves de sa présence spirituel (*sic*) auprès de moi. Cet être déjà si grand, si noble sur la terre, a continué à se développer selon la loi éternelle de la vie de l'Esprit, et aujourd'hui arrivée à posséder la vérité qui affranchit, elle a dépassé de beaucoup ses convictions religieuses d'autrefois[5]. Sa mission est de donner aujourd'hui au monde, et spécialement à la France, les Vérités du Jour Nouveau qui doivent amener l'évolution de la race dans le sens d'une spiritualité plus haute, et j'ai eu le privilège d'être choisie par elle comme intermédiaire terrestre pour travailler à son

[1] Elle s'inscrivait cependant pour une souscription annuelle de deux cents francs.
[2] Le 11 juin, M^me^ Besant avait fait une autre conférence à l'Institut Rudy ; on n'avait pas encore jugé bon alors de mettre la Sorbonne à sa disposition, comme on devait le faire en 1911.
[3] Plus exactement, il l'inséra dans un document qu'il qualifia de « strictement privé », mais qui fut cependant envoyé à des personnes étrangères à la Société Théosophique ; c'est la querelle avec Papus qui en fut l'occasion.
[4] Les mots « personnalité » et « individualité » sont pris ici dans leur sens théosophiste, où leur rapport est exactement l'inverse de celui qu'ils doivent avoir normalement.
[5] Que devient donc ici le Catholicisme ?

œuvre ». Et plus loin, elle ajoutait encore que « cette Reine est aujourd'hui un Ange des plus hautes sphères célestes ».

Ce « Jour Nouveau » dont la duchesse de Pomar était ainsi chargée d'annoncer et de préparer la venue, c'était une nouvelle révélation, une ère qui devait succéder au Christianisme comme le Christianisme lui-même a succédé à l'ancienne Loi ; c'était, en un mot, la « venue du Saint-Esprit », conçu gnostiquement comme le « divin féminin »[1]. C'était encore « la manifestation des fils et des filles de Dieu, non pas en tant qu'un être unique, mais comme plusieurs : cette race plus parfaite humanisera la terre, que nous savons avoir déjà passé par les périodes du développement minéral, végétal et animal, et nous voyons que cette dernière étape de développement est maintenant près de se compléter » ; et la duchesse va jusqu'à cette précision : « Nous pouvons dire véritablement que l'ancien monde a fini en 1881 et que le Seigneur a créé de nouveau un nouveau ciel et une terre nouvelle et que nous allons entrer dans la nouvelle *année de Notre-Dame*, 1882 »[2]. Il est permis de trouver que cette idée d'un Messie collectif a quelque chose d'assez étrange ; mais c'est précisément le Messianisme, sous une forme ou sous une autre, qui semble donner la clef de cette « communauté de buts » qu'affirmait M^me^ de Pomar à l'égard de la Société Théosophique, comme c'est aussi un Messianisme plus ou moins avoué qui est à la racine de bien d'autres mouvements « néo-spiritualistes ».

Si ce n'est guère que depuis une dizaine d'années qu'on a vu se formuler nettement, chez les théosophistes, la conception du « Messie futur », il n'en est pas moins vrai que celui-ci avait déjà été annoncé en ces termes par M^me^ Blavatsky elle-même : « Le prochain effort trouvera un corps, comptant un grand nombre de membres *unis* entre eux et prêts à accueillir le nouveau *Porteur* du flambeau de la Vérité. Les cœurs seront préparés à recevoir son message ; le langage qu'il lui faudra pour rendre les nouvelles vérités qu'il apportera aura été trouvé ; une organisation toute faite attendra son arrivée, et s'empressera d'enlever de son chemin les obstacles et les difficultés d'une nature purement mécanique et matérielle. Réfléchissez un instant, et vous comprendrez ce que sera capable d'accomplir Celui auquel de telles circonstances tomberont en partage… »[3]. Voilà donc bien le « but commun » des entreprises de M^me^ de Pomar et de M^me^ Blavatsky ; mais cette dernière, qui se gardait bien d'ailleurs d'avancer des dates précises, prophétisait probablement à coup sûr, car il est à supposer qu'elle avait donné pour mission secrète à sa Société, non seulement de préparer la voie à « Celui qui doit venir », mais encore de susciter son apparition même au moment qui semblerait propice. Cette mission, M^me^ Besant, ancienne secrétaire de M^me^

[1] Voir *Le Secret du Nouveau Testament*, p. 496-505 : « Communication d'en haut, reçue dans le Sanctuaire de la Reine, à Holyrood », et signée « un envoyé de la Reine Marie ».
[2] Ces citations sont prises aux p. 49-50 d'une curieuse brochure, remplie de calculs kabbalistiques, qui porte seulement comme titre les deux dates « *1881-1882* ». — À la fin de cette même brochure (p. 85), on lit ceci : « Tandis que j'écris ces lignes, les heures de 1881, *la dernière année de l'Ancienne Révélation*, marchent rapidement vers la fin, et la première heure de l'Épouse céleste approche. »
[3] *La Clef de la Théosophie*, p. 406.

Blavatsky et sa dernière confidente, devait l'accomplir avec l'aide de son associé, l'ancien ministre anglican Charles W. Leadbeater, qui paraît jouer auprès d'elle un rôle assez analogue à celui d'Olcott auprès de la fondatrice de la Société ; seule, la tournure « chrétienne » qui a été donnée au mouvement messianique en voie de réalisation ne répond peut-être pas entièrement aux vues de M^me^ Blavatsky.

IX. — Le Messie futur

Pour comprendre l'étrange équipée messianique qui fit quelque bruit en ces dernières années, il faut connaître, au moins d'une façon sommaire, la conception très particulière que les théosophistes se font du Christ, ou, plus généralement, de ce qu'ils appellent un « Grand Instructeur » ou « Instructeur du Monde »[1]. D'après cette conception, un « initié » ou un « disciple » spécialement préparé par certaines épreuves prête son corps, lorsqu'il s'en est rendu digne, à un « Maître », Bouddha ou Bodhisattwa (Bouddha en devenir, être qui est sur le point d'atteindre l'état de Bouddha ou la possession de la sagesse suprême) ; et c'est désormais celui-ci qui, se servant de ce corps pour se manifester comme s'il était son propre corps, parlera par sa bouche pour enseigner la « religion de la sagesse »[2]. C'est ainsi que le « disciple » Jésus, élevé dans une communauté essénienne de la Judée méridionale, puis devenu en Égypte un « initié de la Grande Loge Blanche », incarna en lui le Bodhisattwa Maitreya, le « Seigneur de Compassion »[3], qui se manifesta par son moyen pendant les trois années de sa vie publique[4]. C'est ce même Bodhisattwa qui doit se manifester de nouveau à notre époque, dans des conditions analogues, et peut-être parvenir cette fois à l'état de Bouddha parfait ; et ainsi le rôle que la Société Théosophique s'attribue est de trouver et de préparer, comme l'auraient fait jadis les Esséniens, le « disciple » de choix en qui s'incarnera, quand le moment sera arrivé, « Celui qui doit venir », le « Seigneur Maitreya ».

À vrai dire, l'accomplissement de cette mission n'a pas été sans quelques tâtonnements ; il y eut tout au moins une première tentative qui échoua piteusement. C'était à Londres, où une sorte de communauté de théosophistes existait alors dans le quartier de Saint John's Wood ; on y élevait un jeune garçon, à l'air malingre et peu intelligent, mais dont les moindres paroles étaient écoutées avec respect et admiration, car ce n'était rien moins, paraît-il, que « Pythagore

[1] Ces deux expressions sont la traduction des termes sanscrits *Mâhâguru* et *Jagadguru*, qui servent simplement, en réalité, à désigner les chefs de certaines écoles brâhmaniques. Ainsi, le *Jagadguru* est le chef de l'école vêdântine de Shankarâchârya ; disons en passant, à ce propos que le personnage auquel ce titre appartient légitimement n'est pas celui qui se fait passer pour tel dans des publications où l'exposition du *Vêdânta* est notablement déformée à l'usage des Occidentaux ; cette histoire a des dessous politiques assez curieux, mais qui nous entraîneraient trop loin de notre sujet.

[2] Il y a là quelque chose d'assez analogue au phénomène que les spirites appellent « incarnation ».

[3] La conception du « Bouddha futur », ainsi que le nom de Maitreya, existe bien dans le Bouddhisme authentique ; mais on peut trouver assez maladroit cet essai de fusion entre le Bouddhisme et le Christianisme, qui appartient en propre aux théosophistes et constitue le caractère spécial de leur messianisme ; c'est un exemple de la manière fantaisiste dont ils prétendent accorder les diverses traditions auxquelles ils font des emprunts.

[4] Voir *Le Christianisme Ésotérique*, par M^me^ Besant. — Cf. l'article du D^r^ Ferrand, p. 41-42.

réincarné ». Comme les théosophistes admettent d'autre part que Pythagore est, sous un autre nom, un de leurs « Maîtres vivants », il est permis de se demander comment, sans cesser de vivre, il avait pu se réincarner ; c'est encore là un de ces mystères qu'il vaut mieux ne pas chercher à approfondir, et d'ailleurs ce n'est pas le seul exemple d'une semblable difficulté[1] ; peut-être faut-il admettre qu'il s'agit d'une manifestation du genre que nous venons d'indiquer, plutôt que d'une réincarnation proprement dite. Quoi qu'il en soit, au bout de quelque temps, le père de l'enfant, un capitaine en retraite de l'armée britannique, retira brusquement son fils des mains de M. Leadbeater, qui avait été chargé spécialement de son éducation[2] ; et il dut y avoir quelque menace de scandale, car M. Leadbeater fut un moment exclu de la Société Théosophique, pour des motifs sur lesquels on garda prudemment le silence ; réintégré ensuite (en 1908, croyons-nous) et réconcilié avec M^me^ Besant, il devait jouer encore le principal rôle dans la seconde affaire, beaucoup plus connue, et qui allait aboutir à un dénouement presque similaire.

Dans cette seconde affaire, ce n'est plus Pythagore qu'il s'agissait de manifester, sans doute à titre de « précurseur », mais bien le Bodhisattwa lui-même ; et le jeune homme qu'on élevait à cet effet n'était plus un Anglais, mais un Hindou, Krishnamurti, dont M^me^ Besant s'était instituée la tutrice, ainsi que de son frère Nityânanda, qui devait avoir aussi quelque mission accessoire à remplir. Tous deux accompagnèrent M^me^ Besant dans le voyage qu'elle fit à Paris en 1911, et parurent à ses côtés à la conférence qu'elle donna à la Sorbonne, le 15 juin, sur le « message de Giordano Bruno au monde actuel »[3] ; on les désignait habituellement par les pseudonymes astronomiques d'Alcyone et de Mizar. Alcyone était alors âgé de seize ans ; il avait déjà écrit, ou du moins on avait publié sous son nom, un petit livre intitulé *Aux pieds du Maître*, pour lequel les théosophistes témoignèrent la plus vive admiration, bien que ce ne fût guère qu'un recueil de préceptes moraux sans grande originalité[4]. Auparavant, il avait paru un ouvrage des plus bizarres, ayant pour titre *Déchirures dans le voile du temps*, « par les principaux instructeurs théosophes : M^me^ Annie Besant, M. C. W. Leadbeater, en collaboration avec plusieurs autres personnes » ; c'était une sorte de roman, digne de l'histoire des anciennes races humaines, et provenant de la même source, où l'on racontait les trente incarnations successives d'Alcyone. En règle générale, l'homme ne garde aucun souvenir de ses vies antérieures ; mais les « principaux instructeurs théosophes » font exception, grâce à leur « clairvoyance ». Une sorte d'adaptation française de cet ouvrage, avec commentaires, fut publiée par M. Gaston Revel, en 1913, sous ce titre : *De l'an 25.000 avant Jésus-Christ à nos jours*. Ce qu'il faut y

[1] Nous voulons faire allusion à l'opinion de quelques théosophistes qui regardent M^me^ Blavatsky comme une « réincarnation » du comte de Saint-Germain. Une biographie de ce dernier personnage, véritablement fort énigmatique, a été écrite par M^me^ Isabel Cooper-Oakley, qui fut un des premiers disciples de M^me^ Blavatsky.
[2] Ces faits ont été rapportés dans un article signé J. Stonet, paru dans le *Soleil* du 1^er^ août 1913.
[3] Pour comprendre ce titre, il faut savoir que M^me^ Besant prétend être la réincarnation de Giordano Bruno ; dans son existence précédente, elle aurait été la philosophe Hypathie.
[4] Voir, dans le *Théosophe* du 16 juin 1911, un article de M. Gaston Revel consacré à ce livre, et qui se termine par ces mots significatifs : « Demain, l'Annonciateur sera Dispensateur de nouveaux bienfaits : puissent-ils être en grand nombre, puissent-ils être multitude, les cœurs qui suivront son Étoile ! ».

noter, ce sont les prédictions qu'on y a glissées, à des dates diverses, au sujet du rôle futur d'Alcyone ; c'est aussi la façon dont se retrouvent, d'une existence à l'autre, les mêmes personnages, parmi lesquels les chefs de la Société Théosophique : « Alcyone est prêt désormais à remplir de nouveaux devoirs, comme disciple direct de ceux (les « Maîtres ») qu'il a si bien servis dans le passé. C'est ainsi que, dans son incarnation actuelle, il retrouve en notre vénérée Présidente et en M. C. W. Leadbeater, les amis et parents d'autrefois. Peu après, il est admis sur le sentier de Probation, et cinq mois s'étaient à peine écoulés qu'il devenait disciple accepté. Peu de jours après, il devenait le « Fils du Maître » et passait le premier Portail de la première grande Initiation, ce qui l'admet au nombre des membres de la Grande Loge Blanche qui gouverne l'humanité. Tous ceux qui l'ont autrefois connu, aimé, servi, sont aujourd'hui autour de lui, comme membres de la Société Théosophique »[1]. « Alcyone et ceux qui l'entourent appartiennent au cœur du monde ; de plus, ils sont les promesses de l'avenir ; à eux tous, ils constituent un groupe spécial, dit *groupe des Serviteurs*. Ce sont ceux qui secondent dans leur œuvre les grands Instructeurs de l'humanité »[2].

Cependant, quelques protestations s'élevaient déjà de divers côtés, et, dans l'Inde surtout, certains bruits fâcheux commençaient à courir. Dès le début de 1912, le D^r^ M. C. Nanjunda Rao, professeur à l'École de médecine de Madras, écrivait : « Les agissements actuels des théosophistes constituent une sévère condamnation des méthodes adoptées pour glorifier ce jeune Krishnamurti (Alcyone) comme un second Christ qui vient sauver l'humanité affligée »[3]. Vers la même époque, le D^r^ J. M. Nair publiait dans un organe médical, l'*Antiseptic*, un article mordant contre le théosophisme, et n'hésitait pas à y accuser nettement M. Leadbeater d'immoralité ; cet article fut réimprimé en brochure, puis reproduit par le grand journal quotidien *Hindu*. À la suite de ces attaques, trois procès furent engagés en décembre 1912, et tous les trois furent perdus par la Société et par sa présidente, qui prétendaient qu'on avait tort de les rendre responsables des théories de Leadbeater, attendu que celles-ci n'avaient jamais eu qu'un caractère purement privé et personnel. En se préparant à désavouer de nouveau Leadbeater, devenu trop compromettant, M^me^ Besant oubliait qu'elle avait écrit : « Une nuit que j'allais à la demeure du Maître, M^me^ Blavatsky m'a fait savoir que la défense de Leadbeater doit être entreprise contre les exagérations dont on l'accuse »[4], et que, quelque temps après, elle avait même dit : « Je dois rester ou tomber avec lui » ; c'est ce que ses adversaires surent lui rappeler fort à propos, et, si M^me^ Besant y perdit ses procès, Leadbeater y gagna sans doute de n'être pas exclu une seconde fois de la Société. Mais le scandale fut

[1] *De l'an 25.000 avant Jésus-Christ à nos jours*, p. 288-289.
[2] *Ibid*., p. 295-296.
[3] *Arya-Bâla Samâj Magazine*, de Mysore. — Il ne faut pas confondre l'*Arya-Bâla Samâj* avec l'*Arya Samâj*, dont il a été question plus haut, non plus qu'avec une autre organisation appelée *Arya-Bâla Bodhinî*, qui ne fut qu'une des nombreuses créations de la Société Théosophique (voir *Lotus Bleu*, 27 avril 1895). Cette *Arya-Bâla Bodhinî* était une « Association de jeunes gens hindous », un peu trop analogue, par certains côtés, aux Y. M. C. A. ou « Associations chrétiennes de jeunes gens », que le Protestantisme anglo-américain s'efforce de répandre en tous pays, et où son esprit de prosélytisme se dissimule sous le masque d'une apparente neutralité.
[4] *The Link*, organe théosophiste.

grand, malgré les efforts parfois maladroits des amis dévoués de la présidente[1] ; un certain nombre de professeurs du « Central Hindu College » de Bénarès, qui faisaient auprès de leurs élèves une propagande théosophiste trop ardente, furent contraints de donner leur démission. Un journal hindou, le *Behari*, résuma fort bien l'impression générale en ces termes : « Si un mouvement doit être jugé par ses coryphées et si Leadbeater est un coryphée du théosophisme, alors le théosophisme, pour les profanes, n'est qu'une énigme tenant le milieu entre un enseignement repoussant et une incroyable présomption. »

Tout cela finit par émouvoir le père de Krishnamurti et de Nityânanda, M. Narayan Iyer, qui était cependant un théosophiste convaincu et remplissait les fonctions de secrétaire de la Société à Adyar ; il voulut révoquer la délégation de ses droits de tutelle qu'il avait consentie en 1910, et demanda à la Haute-Cour de Madras que ses fils lui fussent rendus. Après un procès dont le *Times* reproduisit tous les détails, le juge ordonna que les jeunes gens fussent restitués à leurs parents avant le 26 mai 1913, déclarant « que M. Leadbeater professait des opinions immorales et était certainement indigne d'élever des jeunes gens ». M^me^ Besant fit aussitôt appel de ce jugement, et, cet appel ayant été rejeté à Madras le 29 octobre 1913, elle prit le parti de s'adresser aux tribunaux anglais ; ses deux pupilles étaient alors à Oxford pour y achever leur éducation, et, dûment stylés par leur entourage, ils déclarèrent qu'ils refusaient de retourner dans l'Inde. Cette fois, l'appel de M^me^ Besant fut admis à Londres, le 5 mai 1914, et les choses restèrent en l'état ; naturellement, les théosophistes célébrèrent comme un triomphe cette décision[2], à laquelle on peut croire que certaines influences politiques n'avaient pas été étrangères. Pourtant, depuis cette époque, il fut beaucoup moins question d'Alcyone ; tous ces incidents étaient sans doute par trop défavorables à la préparation de sa mission, et d'ailleurs on avait eu la prudence de ne le présenter tout d'abord que comme un « annonciateur », tout en faisant entrevoir assez clairement le rôle plus important qui devait lui être dévolu par la suite : de cette façon, on se réservait assez adroitement une autre issue pour le cas où les événements viendraient à mal tourner.

Ces histoires plus ou moins scandaleuses ne furent pas sans susciter des troubles au sein même de la Société Théosophique : la scission la plus retentissante fut celle du « rosicrucien » Rudolf Steiner, qui entraîna la plupart des groupements d'Allemagne[3], de Suisse et d'Italie, plus un certain nombre d'autres répandus un peu partout, et qui forma avec ces éléments une nouvelle organisation indépendante, à laquelle il donna le nom de « Société Anthroposophique » ; à cette

[1] C'est alors que M. Arundale écrivit la lettre confidentielle dont nous avons parlé plus haut, lettre qui fut révélée par le *Leader* d'Allahabad.

[2] On lit dans le *Théosophe* du 16 mai 1914 : « M^me^ Annie Besant vient de gagner le procès qui avait été intenté contre elle. C'est là une bonne nouvelle qui ne nous surprend pas, car nous l'attendions. Notre mouvement ne s'en imposera dès à présent qu'avec une force plus irrésistible encore ».

[3] À la suite de cette scission, M^me^ Besant désigna, le 7 mars 1913, comme secrétaire général de la nouvelle section allemande comprenant les groupements restés fidèles à la direction d'Adyar, le D^r^ Hübbe Schleiden, directeur de la revue *Sphinx*, et mêlé depuis fort longtemps au mouvement théosophiste.

nouvelle Société adhérèrent notamment, en France, les partisans de l'« ésotérisme helléno-chrétien » inventé par M. Édouard Schuré[1]. Le Dr Steiner fit construire à Dornach, près de Bâle, un temple « où les fervents de la science de l'esprit pourraient s'assembler, s'instruire et s'édifier dans un lieu préparé pour eux » ; ce temple devait être achevé vers la fin de 1914, mais la guerre eut pour effet d'interrompre les travaux, et il n'y a que peu de temps que l'édifice put enfin être inauguré[2]. En dehors de ce schisme, il y en eut quelques autres moins importants : c'est ainsi que, en octobre 1913, le groupe espagnol « Marc-Aurèle » se constitua en centre autonome[3]. Enfin, certains théosophistes américains firent entendre des protestations indignées et créèrent une « Ligue de Réforme théosophique »[4], dont le manifeste contenait les passages suivants : « On se propose d'organiser aux États-Unis un corps de théosophistes destiné à amener une réforme des conditions où se trouve actuellement la Société Théosophique, dont la présidente, Mme Annie Besant, associée à M. Charles W. Leadbeater, a, pendant toute la durée de ses fonctions, causé la plus déplorable démoralisation du but et de l'idéal de cette Société… Contrairement aux principes les plus fondamentaux de la Théosophie, un nouveau culte personnel est exploité par la présidente de la Société, et une religion particulière se développe sous son patronage. La conduite de Mme Besant à cet égard constitue une malfaisance caractérisée, et sa collaboration continue avec M. Leadbeater est de nature à jeter le discrédit sur la Société »[5].

X. — L'Ordre de l'Étoile d'Orient et ses annexes

Faut-il croire que les chefs de la Société Théosophique, découragés par tant d'insuccès, ont fini par renoncer à leurs entreprises messianiques ? Nous avons bien des raisons de penser qu'il n'en est rien : sous une forme ou sous une autre, avec ou sans Alcyone, le mouvement se continuera, car le « groupe des Serviteurs » (nous entendons le groupe réel, non celui des personnages plus ou moins fantastiques auxquels les théosophistes donnent aussi ce nom) fonctionne toujours comme par le passé. En réalité, ce n'est pas un groupe unique, ce sont des groupes multiples et divers, formant autant d'organismes distincts en apparence de la Société Théosophique, mais créés et dirigés par elle ; l'ensemble de toutes ces associations constitue ce qu'on appelle l'« Ordre de Service de la Société Théosophique ». Nous y reviendrons plus loin ; pour le moment, nous voulons signaler seulement quelques-uns de ces groupements auxiliaires, et tout d'abord l'« Ordre du Soleil Levant », organisé à Bénarès par M. Arundale, puis transformé en « Ordre

[1] Au « Congrès du Progrès religieux » qui se tint à Paris en 1913, sous la présidence de M. Boutroux, et qui fut en quelque sorte une continuation ou une reprise du « Parlement des Religions » de Chicago, la branche Steiner-Schuré fut seule représentée, à l'exclusion de la branche Besant-Leadbeater.

[2] Un article contenant une description assez détaillée du temple de Dornach a paru dans le *Matin* du 1er mai 1914. — Pour subvenir aux frais de la construction, il avait été constitué une association immobilière appelée « Société de Saint-Jean » (*Johannesbau-Verein*), par allusion aux anciennes confréries de Maçons opératifs.

[3] *El Liberal*, de Madrid, 18 novembre 1913.

[4] Parmi les principaux membres de cette Ligue figurait le Dr Buck, dont nous avons parlé plus haut.

[5] Cette Ligue a pour organe la revue *Divine Life*, de Chicago ; elle a publié en outre une série de brochures fort édifiantes sur les procès de Madras.

indépendant de l'Étoile d'Orient », avec Alcyone comme chef nominal et M^me^ Besant comme « protectrice », « pour grouper tous ceux qui, tant dans le sein de la Société Théosophique qu'en dehors, croient à la venue de l'Instructeur Suprême du Monde ». Voici ce que disait M. Leadbeater, en présence d'Alcyone, à une réunion de la section italienne de cet Ordre à Gênes : « Tandis que la Société Théosophique *demande* de reconnaître la fraternité humaine, l'Ordre de l'Étoile d'Orient *commande* la croyance dans la venue d'un grand Maître et la *soumission* à ses principes. D'autre part, on peut admettre les principes et les préceptes de l'Ordre sans accepter tous les enseignements de la Société Théosophique. La naissance de l'Ordre nous a révélé que, partout dans le monde, il y a des personnes qui attendent la venue du Maître, et grâce à lui on a pu les grouper… Le travail de l'Ordre et celui de la Société Théosophique sont identiques : élargir les idées des Chrétiens et de ceux qui croient qu'en dehors de leur petite Église il n'y a pas de salut ; enseigner que tous les hommes peuvent être sauvés… Pour une grande partie d'entre nous, la venue d'un grand Instructeur n'est qu'une croyance, mais, pour quelques-uns, c'est une certitude. Pour beaucoup, le Seigneur Maitreya n'est qu'un nom, alors qu'il est une grande entité pour certains d'entre nous qui l'ont vu et entendu souvent »[1]. Un peu plus tard, ces déclarations allaient être contredites sur certains points par M. Arundale, affirmant au nom d'Alcyone que « l'Ordre n'indique pas quel est l'Instructeur Suprême pour la venue duquel il a été fondé », qu'« aucun membre n'a le droit de dire, par exemple, que l'Ordre attend la venue du Christ ou du Seigneur Maitreya », et qu'« il serait préjudiciable aux intérêts de l'Ordre et à ceux de la Société Théosophique de regarder comme identiques les objets de ces deux organisation »[2]. Voilà un exemple très net de la façon dont les chefs théosophistes savent se plier aux circonstances et modifier, suivant l'opportunité, les apparences qui doivent leur permettre de pénétrer dans des milieux divers et d'y recruter des auxiliaires pour la réalisation de leurs plans.

Il a été créé des organisations qui sont adaptées à chacun des milieux qu'on veut atteindre ; il en est aussi qui s'adressent spécialement à la jeunesse et même à l'enfance. C'est ainsi que fut fondée, à côté de l'« Étoile d'Orient », une autre association dite des « Serviteurs de l'Étoile », ayant pour « protecteur » Krishnamurti et pour chef Nityânanda ; « tous les membres de cet Ordre, à l'exception des membres honoraires, doivent être âgés de moins de vingt-et-un ans, et le plus jeune enfant qui désire servir peut en faire partie »[3]. Antérieurement, il existait déjà deux autres organisations du même genre : la « Chaîne d'Or » et la « Table Ronde ». La « Chaîne d'Or » est un « groupement d'entraînement spirituel », où les enfants sont admis à partir de sept ans, et dont le but (du moins le but avoué) est exprimé dans la formule que les membres doivent répéter tous les matins : « Je suis un chaînon d'or de la chaîne d'amour qui enserre le monde ; il faut que je reste fort et brillant. Je veux tâcher d'être doux et bon pour toute créature vivante, de protéger et d'aider tous ceux qui sont plus faibles que moi. Et

[1] *Le Théosophe*, 16 octobre 1912.
[2] *The Daybreak*, août 1913.
[3] *Id.*, octobre 1913, p. 151.

j'essaierai de n'avoir que des pensées pures et belles, de ne prononcer que des paroles pures et belles, de n'accomplir que des actions pures et belles. Puissent tous les chaînons devenir brillants et forts »[1]. Ce but apparaît comme à peu près identique à celui des « Ligues de Bonté » (*Bands of Mercy*), originaires d'Amérique[2], et fort suspectes aussi, dont les jeunes adhérents doivent signer cette formule : « Je veux m'efforcer non seulement d'être bon pour toutes les créatures vivantes, mais d'empêcher qui que ce soit de les molester ou de leur nuire »[3]. On espère, dit-on, que cet engagement d'honneur, cette initiation à la valeur du serment, élèvera très vite l'enfant à la dignité d'homme ; c'est ce que prétendent aussi les promoteurs du « Scoutisme »[4].

S'il n'est pas ouvertement question de la venue du « Grand Instructeur » dans la « Chaîne d'Or », il n'en est pas de même dans la « Table Ronde », dont on peut faire partie comme « associé » à partir de treize ans, comme « compagnon » à partir de quinze ans, et comme « chevalier » à partir de vingt-et-un ans[5], et dont les membres doivent prêter le serment formel du secret. Là, il s'agit de « suivre le grand Roi que l'Occident a nommé Jésus-Christ et l'Orient Bodhisattwa ; maintenant que l'espoir nous est donné de son retour prochain, le temps est venu de former des chevaliers qui prépareront sa venue en le servant dès à présent ; il est demandé à ceux qui entreront dans la Ligue de penser chaque jour à ce Roi, et de faire chaque jour une action pour le servir »[6]. En somme, c'est surtout un centre de recrutement pour l'« Étoile d'Orient », qui se donne comme le noyau de la « religion nouvelle », le point de ralliement de tous ceux qui attendent la « venue du Seigneur ».

D'un autre côté, il se fonda en France et en Belgique, en 1913, une certaine « Confrérie des Mystères de Dieu », qui se présentait en ces termes : « Une vive espérance largement répandue chez quelques étudiants est que les Mystères chrétiens[7] pourront être restaurés d'une manière que nous ne saurions prévoir, et qu'ainsi sera comblé un besoin profondément senti dans l'Église chrétienne. Dans cette espérance et avec la conviction que les temps sont venus, la Confrérie des Mystères de Dieu a été fondée avec ces deux buts : 1° rassembler en un seul corps, lier ensemble par des promesses solennelles de service et de fraternité, ceux des Chrétiens qui, dans une humble attitude d'attente pour être employés comme Il le jugera bon, veulent consacrer leur vie au service du Christ, et veulent vivre, étudier,

---

[1] Nous empruntons ce texte à un article de M^me^ I. de Manziarly, paru dans le *Théosophe* du 1^er^ mars 1914.
[2] Ces Ligues ont été introduites en Europe par M. Jérôme Perinet, de Genève ; leur inspiration est manifestement protestante.
[3] *Le Théosophe*, 16 septembre et 1^er^ octobre 1913.
[4] Le D^r^ Ferrand a signalé avec raison (p. 46-47) les rapports du Scoutisme avec le mouvement théosophiste.
[5] Il est à peine utile de signaler l'analogie de ces trois grades avec ceux de la Maçonnerie.
[6] La « Table Ronde » a des centres en Angleterre, en Écosse, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Italie, en Hongrie, en Amérique, en Australie et en Nouvelle-Zélande (*Le Théosophe*, 1^er^ août 1913). — Il a existé jadis dans le théosophisme une autre « Société de la Table Ronde », d'un caractère tout différent : c'était un groupe fondé par des condamnés de la prison d'État de Folsom, en Californie, et « ayant pour but l'étude de la Théosophie et leur amélioration morale » (*Lotus Bleu*, 27 avril 1895).
[7] On renvoie à ce sujet aux ouvrages de Mead, que nous avons mentionnés plus haut. — Au Congrès théosophique de Stockholm, en 1913, M^me^ Besant fit une conférence sur la « restauration des Mystères ».

prier et travailler dans l'espérance que les Mystères seront restaurés ; 2° l'étude en commun du Mysticisme chrétien, des légendes et des traditions mystiques, comme aussi du cérémonial et du symbolisme chrétiens, ainsi que des allusions éparses se rapportant aux Mystères chrétiens… Il doit être spécifié que le premier but de la Confrérie est basé sur la prochaine venue du Seigneur et implique la croyance en cette venue. Il est à espérer que les nombreux Chrétiens de l'Ordre de l'Étoile d'Orient intéressés dans le cérémonial et le symbolisme se joindront à la Confrérie et trouveront, dans sa ligne de travail, une occasion définie d'aider à préparer Son chemin et à aplanir Ses voies »[1].

Enfin, sans doute, pour remplacer l'organisation rosicrucienne du Dr Steiner, entrée dans une tout autre direction, il fut créé un nouveau « Temple de la Rose-Croix », ayant pour objet « l'étude des Mystères, du Rosicrucianisme, de la Kabbale, de l'Astrologie, de la Franc-Maçonnerie, du symbolisme, du cérémonial chrétien et des traditions occultes qui se rencontrent en Occident »[2]. Cette organisation, bien que « n'ayant aucune relation officielle avec l'Ordre de l'Étoile d'Orient », n'en devait pas moins « travailler à l'œuvre commune », c'est-à-dire à « préparer la voie du Seigneur », et, par ses formes rituéliques, « fournir la base d'une partie du grand aspect *cérémoniel* de la religion nouvelle »[3]. Mais tout cela n'était pas encore suffisant : pour donner un corps à cette « religion nouvelle », les chefs de la Société Théosophique voulaient avoir à leur disposition une Église véritable, revêtue officiellement d'une dénomination chrétienne, voire même catholique, et c'est ce qui fut fait en ces dernières années.

XI. — L'ÉGLISE VIEILLE-CATHOLIQUE

Au début de 1914, on apprenait l'existence à Paris d'une certaine « Église Catholique Française », appelée aussi « Église Gallicane »[4], placée provisoirement sous le contrôle de « Mgr Arnold Henri Mathieu, comte de Landave de Thomastown, archevêque vieux-catholique de Londres, métropolitain de Grande-Bretagne et d'Irlande », en attendant la consécration, comme « métropolitain de France et des Colonies », de son vicaire général, « Mgr Pierre René, vidame de Lignières »[5]. Cette nouvelle Église, « Française et non Romaine », mais pourtant soumise à l'autorité d'un Anglais, se fit connaître d'abord, comme jadis celle de l'évêque Villatte, par des offres de prêtres schismatiques à des communes qui se trouvaient privées de leurs curés parce que les municipalités avaient eu des difficultés avec les évêques153. Bientôt, il parut un bulletin intitulé *Le Réveil*

[1] *Le Théosophe*, 16 avril 1913 ; *Revue Théosophique belge*, juillet 1913.
[2] *L'Acacia*, revue maçonnique, avril 1913, p. 237. — Dans le même article, il était aussi question de la fondation d'un « Groupe musical de la Société Théosophique ».
[3] *The Daybreak*, août 1913.
[4] Il existait déjà une autre « Église Gallicane », dirigée par un certain abbé Volet, et possédant un organe intitulé *Le Catholique Français*.
[5] Il paraît que, en réalité, ce personnage s'appelait tout simplement Laurain ; mais les dignitaires de cette Église avaient la manie des titres nobiliaires.

Catholique[1], qui, pour établir la « succession apostolique » de Mgr Mathieu, consacré par Mgr Gérard Gul, archevêque janséniste d'Utrecht, énuméra toute la lignée des archevêques et évêques jansénistes hollandais[2]. On y put voir ensuite la « division religieuse » de la France en un archevêché et huit évêchés « régionnaires » ; plusieurs de ces derniers avaient déjà des titulaires désignés, parmi lesquels deux évêques d'une prétendue « Église Orthodoxe Latine », MM. Giraud, ancien frère lai de la Trappe, et J. Bricaud ; celui-ci, qui est fort connu dans les milieux occultistes, se faisait appeler précédemment « S. B. Jean II, Patriarche de l'Église Gnostique Universelle », et il se prétend aujourd'hui le successeur de Papus à la tête de l'« Ordre Martiniste » et de plusieurs autre organisations[3]. Ce fait est encore un exemple des relations qui existent entre une foule de groupements qu'on pourrait croire, à première vue, tout à fait étrangers les uns aux autres ; cependant, il ne fut nullement question du théosophisme et de ses représentants dans l'« Église Catholique Française », qui semble bien n'avoir eu, comme d'autres schismes analogues, qu'une existence éphémère ; c'est dans l'Église vieille-catholique d'Angleterre, qui lui avait donné naissance, que les théosophistes commençaient alors à s'introduire.

Le chef de cette Église vieille-catholique, l'archevêque Mathieu, qui s'appelle en réalité Arnold Harris Matthews, né à Montpellier de parents irlandais, s'était d'abord préparé à recevoir les ordres dans l'Église épiscopalienne d'Écosse ; puis il s'était fait catholique en 1875, et avait été ordonné prêtre à Glasgow en juin 1877. Il abandonna le sacerdoce en juillet 1889, et, en octobre 1890, il prit le nom italien d'Arnoldo Girolamo Povoleri[4] ; il se maria en 1892 ; il se faisait alors appeler le Rév. comte Povoleri di Vicenza, et c'est vers la même époque qu'il prit aussi le titre de comte de Landaff[5]. Un peu plus tard, il sembla se réconcilier avec l'Église Catholique ; mais, en 1908, M. Mathew (c'est ainsi qu'il orthographiait maintenant son nom) se fit consacrer évêque par le D[r] Gérard Gul, qui était à la tête de l'Église vieille-catholique de Hollande, formée des débris du Jansénisme unis à quelques dissidents qui, en 1870, avaient refusé de reconnaître le dogme de l'infaillibilité pontificale[6]. Le nouvel évêque consacra à son tour deux autres prêtres anglais dévoyés, MM. Ignace Beale et Arthur Howorth ; et, au bout de trois ans à peine, il fonda une « Église Catholique Orthodoxe d'Occident », répudiant toute subordination vis-à-vis d'Utrecht aussi bien que de Rome. Cette Église prit

[1] Ce bulletin eut quatre numéros de mars à août 1914 ; sa publication fut arrêtée par la mobilisation de l'« archevêque métropolitain ». — L'administration était 5, rue du Pré-aux-Clercs ; le culte était célébré à l'« église Jeanne d'Arc », 18, passage Élysée des Beaux-Arts.

[2] De ceux-ci, et à travers plusieurs intermédiaires, on remontait à Bossuet, puis au cardinal Barberini, neveu du Pape Urbain VIII.

[3] Il convient d'ajouter que ces titres lui sont contestés par d'autres occultistes ; il serait d'ailleurs difficile d'énumérer toutes les Églises et tous les Ordres auxquels M. Bricaud a prétendu se rattacher successivement ou même simultanément.

[4] Il fit paraître alors un avis dans le *Times* pour annoncer ce changement de nom.

[5] Récemment, il se faisait appeler marquis de Povoleri, et on le vit figurer sous ce nom à certaines réceptions de l'impératrice Eugénie (*L'Indépendance Belge*, 10 mai 1918).

[6] Les divers Églises vieilles-catholiques (y compris celle qui est actuellement dirigée par les théosophistes) reconnaissent seulement le Pape comme « Patriarche et Primat de l'Occident ».

successivement diverses dénominations, qu'il est inutile d'énumérer, tandis que son chef essayait d'entrer en négociations, tantôt avec le Saint-Siège, tantôt avec l'Église Anglicane, tantôt même avec l'Église Orthodoxe d'Orient ; en 1911, il fut formellement excommunié par le Saint-Siège[1].

En 1913, le clergé de l'« Église vieille-catholique de Grande-Bretagne et d'Irlande » (telle était la dénomination qui avait finalement prévalu) s'augmenta de plusieurs membres, tous anciens ministres anglicans : M. James I. Wedgwood, secrétaire général de la section anglaise de la Société Théosophique, MM. Robert King, Rupert Gauntlett et Reginald Farrer, également théosophistes plus ou moins en vue. En 1915, l'archevêque Mathew, qui ignorait tout du théosophisme, fut épouvanté en s'apercevant que M. Wedgwood et ses associés attendaient la venue d'un nouveau Messie ; il ferma son Église vieille-catholique et offrit sa soumission à Rome, puis se ressaisit presque aussitôt et fonda une « Église Catholique Uniate d'Occident ». Ne pouvant obtenir de M. Mathew la consécration épiscopale qu'il ambitionnait, M. Wedgwood s'adressa, mais vainement, à l'évêque Vernon Herford, qui dirige une sorte de chapelle nestorienne à Oxford ; il fut plus heureux auprès de M. Frederick S. Willoughby, consacré par M. Mathew en 1914, et expulsé de l'Église vieille-catholique l'année suivante. M. Willoughby consacra d'abord MM. King et Gauntlett, et ensuite, avec l'assistance de ceux-ci, M. Wedgwood, le 13 février 1916 ; dans le courant de cette même année 1916, il devait d'ailleurs faire sa soumission au Saint-Siège. M. Wedgwood partit aussitôt pour l'Australie ; il consacra à Sydney, comme « évêque pour l'Australasie », M. Charles W. Leadbeater, ancien ministre anglican lui aussi, et celui-ci, avec son assistance, consacra à son tour, comme « auxiliaire pour l'Australasie », M. Julian A. Mazel. Le 20 avril 1916, une assemblée des évêques et du clergé de l'Église vieille-catholique de Grande-Bretagne adopta une nouvelle constitution, qui fut publiée sous la signature de M. Wedgwood, et dans laquelle il n'est fait, d'ailleurs, aucune allusion au théosophisme, non plus qu'au futur Messie. En novembre 1918, il y eut encore une autre déclaration de principes, dans laquelle le titre de l'Église vieille-catholique se trouve remplacé par celui d'« Église Catholique Libérale »[2].

Dans le *Theosophist* d'octobre 1916, M^me^ Besant, parlant de certains mouvements qui sont destinés, suivant elle, à acquérir une importance mondiale, mentionne parmi eux « le mouvement peu connu appelé vieux-catholique : c'est une Église chrétienne vivante, qui croîtra et multipliera avec les années, et qui a un grand avenir devant elle ; elle est vraisemblablement appelée à devenir la future Église de la Chrétienté *quand Il viendra* »[3]. C'est la première fois qu'il ait été

[1] Ces notes biographiques sont empruntées, ainsi qu'une partie des détails qui suivent, à une brochure fort documentée qui a paru en Angleterre sous ce titre : *Some Fruits of Theosophy : The origins and purpose of the so-called Old Catholic Church disclosed*, par Stanley Morison.

[2] Il y eut aussi en France, il y a une dizaine d'années, un essai d'« Église Catholique Libérale » sous le patronage de quelques occultistes, notamment de M. Albert Jounet.

[3] Dans le même article, il est question de deux autres mouvements, qui sont le « Theosophical Educational Trust », c'est-à-dire l'ensemble des œuvres d'éducation dirigées par la Société Théosophique, et la « Co-Maçonnerie », dont nous parlerons plus loin.

question officiellement de l'Église vieille-catholique dans un organe théosophiste, et les espoirs que l'on fonde sur cette organisation s'y trouvent nettement définis. Du reste, M. Wedgwood lui-même, qui se montre si réservé dans ses déclarations épiscopales, est au contraire fort explicite devant ses collègues de la Société Théosophique ; en effet, il s'exprime ainsi dans un rapport à la Convention théosophique de 1918 : « L'Église vieille-catholique travaille à répandre les enseignements théosophiques dans les chaires chrétiennes ; et la partie la plus importante de sa tâche consiste à préparer les cœurs et les esprits des hommes à la venue du Grand Instructeur »[1]. Le but des théosophistes, en s'emparant de cette Église, est donc bien exactement celui que nous avons indiqué : c'est le même que celui pour lequel ils ont fondé précédemment l'« Ordre de l'Étoile d'Orient », avec cette seule différence que cet Ordre s'adresse à tous sans distinction, tandis que l'Église vieille-catholique est spécialement destinée à attirer ceux qui, sans avoir peut-être de principes religieux bien définis, tiennent cependant à se dire chrétiens et à en conserver au moins toutes les apparences extérieures.

Voici donc la dernière transformation de M. Leadbeater, du moins jusqu'à ce jour, et les nouvelles occupations auxquelles ce « clairvoyant » se livre maintenant : « L'évêque Leadbeater fait des investigations dans le côté occulte de la messe, et il prépare un livre complet sur la science des sacrements… Le livre sur la messe sera illustré de diagrammes des divers stades de l'édifice eucharistique (*sic*), à mesure qu'il prend forme au cours de la messe. Le but et le rôle de chaque partie sont expliqués, et ainsi l'ouvrage ne contiendra pas seulement la théorie et la signification des sacrements, mais aussi la forme complète ou le côté architectural de la chose (*sic*)… Le principal événement de la semaine pour quelques-uns, à Sydney, est la grand'messe du dimanche matin, à laquelle l'évêque Leadbeater est toujours présent, et généralement officie ou prononce le sermon »[2]. Quelle sincérité peut-il y avoir dans tout cela ? La trop grande habileté des chefs théosophistes à dissimuler leurs desseins et à mener de front les entreprises les plus opposées en apparence, ne permet pas de se faire là-dessus beaucoup d'illusions.

XII. — THEOSOPHISME ET FRANC-MAÇONNERIE

Parallèlement à son œuvre religieuse, ou pseudo-religieuse, M^me^ Besant en accomplissait une autre d'un caractère tout différent, une œuvre maçonnique. Nous avons déjà vu que, dès l'origine, il y avait eu beaucoup de Maçons dans la Société Théosophique et autour d'elle ; du reste, l'idéal de « fraternité universelle » dont cette Société présente la réalisation comme le premier de ses buts lui est commun avec la Maçonnerie. Pourtant, il ne s'agissait là que de rapports purement individuels, n'engageant aucune organisation maçonnique, et il n'y en a jamais eu d'autres entre la Société Théosophique et la Maçonnerie dite « régulière » ; peut-être est-ce parce que celle-ci trouve le théosophisme trop compromettant, ou peut-être est-ce aussi pour

[1] *The Vahan*, organe officiel de la Société Théosophique, 1^er^ juin 1918 ; *The Messenger*, de Krotona, Californie, septembre 1918.
[2] *The Messenger*, de Krotona, novembre 1918.

d'autres raisons : nous n'entreprendrons pas de résoudre ici cette question. Il en va tout autrement si l'on considère la Maçonnerie « irrégulière », beaucoup moins connue du grand public, et qui comprend des organisations fort variées, dont certaines sont étroitement liées à l'occultisme ; ce sont en général des groupements peu nombreux, mais qui se prétendent bien supérieurs à la Maçonnerie ordinaire, tandis que celle-ci, de son côté, affecte de les traiter avec le plus profond mépris.

Une des figures les plus curieuses de cette Maçonnerie « irrégulière » fut John Yarker, qui mourut en 1913 : auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire et le symbolisme maçonniques, il professait sur ces sujets des idées très particulières, et il soutenait, entre autres opinions bizarres, que « le Maçon initié est prêtre de toutes les religions ». Créateur ou rénovateur de plusieurs rites, il était en même temps rattaché à une foule d'associations occultes, à prétentions initiatiques plus ou moins justifiées ; il était notamment membre honoraire de la *Societas Rosicruciana in Anglia*, dont les chefs faisaient également partie de ses propres organisations, tout en appartenant à cette Maçonnerie « régulière » que lui-même avait abandonnée depuis longtemps. Yarker avait été l'ami de Mazzini et de Garibaldi, et, dans leur entourage, il avait connu jadis M^me^ Blavatsky ; aussi celle-ci le nomma-t-elle membre d'honneur de la Société Théosophique dès qu'elle l'eut fondée. En échange, après la publication d'*Isis Dévoilée*, Yarker conféra à M^me^ Blavatsky le grade de « Princesse Couronnée », le plus élevé des grades « d'adoption » (c'est-à-dire féminins) du Rite de Memphis et Misraïm, dont il s'intitulait « Grand Hiérophante »[1]. Ces politesses réciproques sont d'ailleurs d'usage entre les chefs de semblables groupements ; on peut trouver que le titre de « Princesse Couronnée » convenait fort mal à la mauvaise tenue légendaire de M^me^ Blavatsky, à tel point qu'il semblait presque une ironie ; mais nous avons connu d'autres personnes à qui le même titre avait été conféré, et qui ne possédaient pas même l'instruction la plus élémentaire. Yarker prétendait tenir de Garibaldi sa dignité de « Grand Hiérophante » ; la légitimité de cette succession fut toujours contestée en Italie, où existait une autre organisation du Rite de Memphis et Misraïm, qui se déclara indépendante de la sienne. Le même Yarker constitua un certain Rite Swedenborgien, qui, bien que soi-disant « primitif et originel », était tout entier de son invention, et n'avait aucun lien avec les rites maçonniques qui, au XVIII^e^ siècle, s'étaient inspirés plus ou moins complètement des idées de Swedenborg[2]. Nous possédons une liste des dignitaires du Rite Swedenborgien de Yarker, datée de 1897 ; on y voit figurer le nom du colonel Olcott comme représentant du Suprême Conseil auprès des Grande Loge et Temple de Bombay[3].

Mais ce dont M^me^ Blavatsky et le colonel Olcott s'étaient contentés ne pouvait

[1] On peut trouver une allusion à ce fait dans le *Lotus Bleu* du 7 juillet 1890, au début d'un article sur *Le Maillet du Maître*, qui devait ouvrir une série consacrée au symbolisme maçonnique, mais dont la suite ne parut jamais.
[2] Tels furent notamment le rite des Illuminés Théosophes », établi à Londres, en 1767, par Bénédict Chastanier, et celui des « Illuminés d'Avignon », fondé par le bénédictin Dom Pernéty. — D'un autre côté, il existe actuellement une « Église Swedenborgienne », dite « de la Nouvelle Jérusalem », qui est nettement protestante ; mais il est tout à fait certain que Swedenborg lui-même n'institua jamais ni Église ni rite maçonnique.
[3] En 1900, Papus essaya d'établir en France une Grande Loge Swedenborgienne rattachée au même rite, mais cette tentative eut fort peu de succès. — Papus avait nommé Yarker membre du Suprême Conseil de l'Ordre Martiniste, et, Yarker, par réciprocité, lui avait fait une place dans le Suprême Conseil de son Rite Swedenborgien.

suffire à M^me^ Besant, et cela pour deux raisons : d'abord, son tempérament de propagandiste à outrance la portait à s'adresser de préférence à une organisation plus largement répandue, et elle entendait bien y jouer un rôle actif, et non pas purement honorifique ; ensuite, son féminisme ardent s'accommodait mal des grades « d'adoption », sorte d'annexe où les femmes sont tenues à l'écart des travaux sérieux, et il lui fallait une Maçonnerie qui admît au contraire les femmes au même titre que les hommes et sur un pied de complète égalité. C'est là une chose contraire aux principes maçonniques généralement reconnus, et pourtant il existait une telle organisation : c'était la Maçonnerie mixte fondée en France, en 1891, par Maria Deraismes[1] et le D^r^ Georges Martin[2], et connue sous la dénomination du « Droit Humain »[3]. Cette Maçonnerie mixte fut introduite en Angleterre en 1902 : sa première Loge y fut consacrée à Londres, le 26 septembre de cette année, sous le titre de *Human Duty* (Le Devoir Humain). C'est donc dans cette Maçonnerie qu'entra M^me^ Besant ; elle en obtint rapidement tous les grades[4], et devint vice-présidente du Suprême Conseil Universel Mixte, qui en est le pouvoir directeur, et déléguée de ce même Suprême Conseil pour la Grande-Bretagne et ses dépendances. En cette qualité, elle organisa la branche anglaise, sous le nom de « Co-Maçonnerie », et parvint à lui donner un grand développement, avec une certaine autonomie[5] ; ses statuts, sous prétexte d'adaptation à la mentalité anglo-saxonne, furent sensiblement différents de ceux qui étaient et sont encore en usage dans la branche française[6]. En 1913, cette « Co-Maçonnerie » britannique avait à sa tête un Grand Conseil, dont la Grande-Maîtresse était naturellement la S∴ Annie Besant, assistée de la S∴ Ursule M. Bright, et dont le Grand Secrétaire était le F∴ James I. Wedgwood, aujourd'hui évêque de l'Église vieille-catholique ; sa représentante pour les Indes était la S∴ Francesca Arundale, tante du principal du « Central Hindu College », qui est lui-même un membre influent de la « Co-Maçonnerie »[7]. Les théosophistes espèrent bien, d'ailleurs, que cette branche anglaise est appelée à supplanter la branche française dont elle est issue et à devenir l'organisme central de la « Co-Maçonnerie

---

[1] Marie Deraismes avait été initiée eu 1882, contrairement aux constitutions, dans une Loge relevant de la Grande Loge Symbolique Écossaise ; son initiation fut déclarée nulle, et la Loge où elle avait eu lieu (*Les Libres-Penseurs*, du Pecq) fut « mise en sommeil » pour ce fait.

[2] Ancien sénateur de la Seine, qui se fit connaître surtout par son insistance à réclamer le droit de vote pour les femmes. C'est sa femme qui, après la mort de Maria Deraismes, en 1894, fut placée à la tête de la Maçonnerie mixte ; elle mourut elle-même en 1914.

[3] Toutes ces Loges françaises portent cette dénomination suivie d'un numéro d'ordre.

[4] La Maçonnerie mixte a adopté le système écossais en trente-trois degrés.

[5] Le Suprême Conseil Universel Mixte est cependant réputé pour son autocratie, qui, en France, provoqua un schisme en 1913 : une partie des Loges formèrent une nouvelle obédience indépendante, appelée « Grande Loge Mixte de France », ne reconnaissant que les trois grades symboliques.

[6] Ainsi, on y rétablit toutes les anciennes formes rituéliques qu'a toujours conservées avec soin la Maçonnerie anglaise et américaine, et notamment la formule « À la gloire du Grand Architecte de l'Univers », que le Grand-Orient de France a supprimée en 1877, et que la Maçonnerie mixte française remplace par « À la gloire de l'Humanité ».

[7] Parmi les fondatrices de la première Loge française du « Droit humain » figurait déjà M^me^ Maria Martin, sœur de Miss Francesca Arundale ; elle devint plus tard Grande Secrétaire Générale du Suprême Conseil Universel Mixte, et, lorsqu'elle mourut, elle fut remplacée dans ces fonctions par une autre théosophiste, M^me^ Amélie Gédalge, qui devait ensuite devenir présidente du Suprême Conseil, après la mort de M^me^ Georges Martin.

Universelle »[1].

Bien que n'ayant à l'origine rien d'occultiste ni même de « spiritualiste », la Maçonnerie mixte a été amenée peu à peu, par la force des choses, à entretenir des relations plus ou moins suivies avec la plupart des autres organisations maçonniques « irrégulières ». C'est ainsi, par exemple, que, dans une liste des *Past Grand Masters* (Grands-Maîtres honoraires) du Rite National Espagnol[2], nous voyons les chefs de la Maçonnerie mixte, y compris M^me^ Besant, figurer côte à côte avec ceux des principales écoles d'occultisme, dont les querelles n'excluent pas certaines alliances de ce genre[3]. Ce qui est assez curieux, c'est de voir avec quelle insistance, avec quelle âpreté même, tous ces groupements revendiquent la possession des plus pures doctrines maçonniques ; et la « Co-Maçonnerie », qui est « irrégulière » au premier chef, se vante de restaurer la tradition primordiale[4], comme on le voit par cette phrase qui termine sa déclaration de principes : « La Co-Maçonnerie Universelle rétablit la coutume immémoriale d'admettre sur le pied d'égalité les hommes et les femmes aux *Mystères* desquels est dérivée la Franc-Maçonnerie, fondés sur la Fraternité, la Vérité et la pratique de toutes les vertus morales et sociales. »

La restauration des Mystères est également, nous l'avons vu, une des raisons d'être du « Christianisme ésotérique », de sorte que celui-ci et la « Co-Maçonnerie » apparaissent, sous ce rapport tout au moins, comme les deux faces complémentaires d'une même entreprise. Qu'on se souvienne aussi de la prétention qu'a la Maçonnerie, d'une façon générale, de constituer un lien entre tous les peuples et entre tous les cultes[5] ; et l'on pourra dès lors comprendre toute la signification de ces paroles de M^me^ Besant : « Ce que nous avons à faire maintenant, c'est de nous embarquer dans une période constructive, durant laquelle la Société Théosophique s'efforcera de se faire le centre de la Religion du monde. Religion dont le Bouddhisme, le Christianisme, l'Islamisme et toutes les autres sectes sont les parties intégrantes… En fait, nous considérons, non sans un solide fondement pour notre croyance, que nous représentons seuls l'Église Universelle éclectique et réellement catholique, reconnaissant comme frères et comme fidèles tous ceux qui, sous chaque forme de culte, recherchent la vérité et la justice »[6].

---

[1] L'influence théosophiste est aussi très sensible dans la branche américaine de la Maçonnerie mixte : c'est la S.∴ Annie Besant qui installa, le 21 septembre 1909, la Loge de Chicago ; la S.∴ Alida de Leeuw, vice-présidente de la Fédération américaine, est une théosophiste notoire. — Dans la branche française, par contre, les théosophistes et les occultistes n'avaient été jusqu'à ces dernières années qu'une petite minorité ; mais, là aussi, ils paraissent maintenant avoir pris la prépondérance.

[2] Fondé par le F.∴ Villarino del Villar, et en rapports étroits avec les organisations du F.∴ John Yarker. — Celui-ci, dans les dernières années de sa vie, devint d'ailleurs un des collaborateurs de la revue anglaise *The Co-Mason*.

[3] Par une erreur dont l'effet est assez comique, on a inscrit dans cette liste, en toutes lettres, *Monsieur* Annie Besant et *Monsieur* Marie Georges Martin.

[4] C'est l'habitude constante de tous les schismes et de toutes les hérésies, dans quelque ordre que ce soit : le Protestantisme ne se présente-t-il pas comme un retour à la pureté du Christianisme primitif ?

[5] C'est ce que la Maçonnerie écossaise, en particulier, entend par le « Saint-Empire ».

[6] Déclaration de M^me^ Besant à W. T. Stead : *Borderland*, octobre 1897, p. 401.

XIII. — LES ORGANISATIONS AUXILIAIRES DE LA SOCIETE THEOSOPHIQUE

Nous avons déjà signalé l'existence de multiples groupements annexes de la Société Théosophique, qui lui permettent de pénétrer et d'agir dans les milieux les plus divers, et le plus souvent sans faire la moindre allusion à ses doctrines spéciales, sans mettre en avant aucun autre but que la « fraternité universelle » et certaines tendances moralisatrices qui peuvent sembler peu compromettantes. Il faut bien se garder d'effrayer, par des affirmations trop extraordinaires, les gens que l'on se propose d'attirer insensiblement pour s'en faire des auxiliaires plus ou moins inconscients ; l'histoire de l'Église vieille-catholique nous a fourni un exemple de cette dissimulation. Les théosophistes sont animés d'un ardent esprit de propagande, en quoi ils se révèlent bien occidentaux, malgré leurs prétentions contraires, car le prosélytisme répugne profondément à la mentalité orientale, à la mentalité hindoue en particulier ; et leurs méthodes d'infiltration rappellent étrangement celles qui sont communes à beaucoup de sectes protestantes.

Nous avons dit que les organisations dont il s'agit sont réunies, pour la plupart, dans ce qu'on appelle l'« Ordre de Service de la Société Théosophique », qui se définit comme « un essai d'application de la théosophie en vue de pourvoir aux besoins de toutes les classes de l'humanité ». Voici une énumération des principales branches de cet « Ordre de Service », avec l'indication du siège de chacune d'elles[1] :

Éducation : « Le Relèvement des classes déprimées », Allepy ; « Ligue de l'Éducation », Rangoon (Birmanie) ; « Éducation Théosophique », Amsterdam ; « Éducation Morale », Paris ; « Éducation Harmonieuse », La Haye ; « Éducation Nationale », Muzaffurpur (Inde) ; « Ligue pour l'Éducation des jeunes filles », Bénarès ; « Ligue pour l'Éducation », Bruxelles ; « Chaîne d'Or » et « Tables Rondes » pour la jeunesse. — *Réforme des maux sociaux* : « Abolition de la vivisection, de la vaccination et de l'inoculation », Londres, Manchester et Bournemouth ; « Antivivisection », New-York ; « Medical », Londres ; « La Sociologie et le Problème social », Manchester ; « Développement de la pureté sociale », Chicago ; « Développement de la tempérance et de la moralité », Surat ; « Idéals élevés », Spokane ; « Travaux d'hôpitaux et de prisons », Seattle (États-Unis) ; « Abolition des mariages entre enfants » (Inde) ; « Protection des animaux », Adyar ; « Les Sept *M* »[2], Buitenzorg (Indes néerlandaises) ; « Ligue mentale internationale de la Paix », Rio-de-Janeiro ; « Ligue de l'Union mentale pour la Paix », Cuba ; « Wereldvrede » (Paix Universelle), La Haye ; « Ligue Théosophique belge pour la Paix Universelle », Bruxelles. — *Propagation de la théosophie* : « Traduction d'ouvrages sur la Sagesse de l'Islam », Muzaffarpur ; « Ligue Braille », Londres et Boston ; « Université Théosophique », Chicago ;

[1] La plus grande partie de cette énumération est empruntée à un rapport publié dans le *Théosophe* du 1er août 1913 ; nous y avons ajouté quelques nouvelles organisations créées depuis cette date.

[2] Ces sept *M* sont les initiales des noms malais de sept choses dont les adhérents doivent prendre l'engagement de s'abstenir.

« L'Oasis, pour répandre la théosophie parmi les ouvriers de l'arsenal », Toulon ; « L'Union Fraternelle, pour répandre la théosophie parmi les classes laborieuses », Paris ; « Science, Religion et Art », Brooklyn ; « Bodhalaya », Bombay ; « Mission Théosophique », New-York ; « Ligue de la Pensée Moderne », Adyar ; « Ligue Théosophique Espéranto »[1], Londres ; « Ligue de la Méditation journalière », Londres. — *Buts divers* : « Æsculapius », Bénarès et Manchester ; « Fraternité des Guérisseurs », Leyde ; « Ordre des Aides »[2], Melbourne ; « Ligue de l'Unité », Paris ; « Diminution de la souffrance », Paris ; « Ligue des Serviteurs suisses, pour le développement de la fraternité et de l'union », Neuchâtel ; « Ligue Idéaliste belge », Anvers ; « Association de la Pensée, pour préparer le monde à l'avènement du *Maître* », Capetown ; « Ordre indépendant de l'Étoile d'Orient » et « Serviteurs de l'Étoile » ; « Ligue Saint-Christophe, pour aider ceux qui ont un lourd *karma* physique », Londres ; « Redemption League, pour la protection de la femme et de la jeune fille » ; « Ordre de la Lyre, pour réaliser, par un contact toujours plus intime avec la Nature, le développement progressif du sens interne qui donne la perception de la Vie », Genève ; « Ligue européenne pour l'organisation de Congrès théosophiques ».

On peut se rendre compte que le but déclaré de presque toutes ces associations, à part celles qui ont un caractère très spécial et ouvertement théosophiste, se rattache à un certain nombre d'idées directrices à base sentimentale : humanitarisme, pacifisme, antialcoolisme, végétarisme, qui sont particulièrement chères à la mentalité essentiellement « moraliste » du Protestantisme anglo-saxon. Certains mouvements actuels, certaines campagnes antialcooliques par exemple, ont des dessous fort curieux à étudier ; il serait très instructif d'y suivre, d'une part, l'influence du Protestantisme, et, d'autre part, celle de la Maçonnerie et des sociétés secrètes[3]. Ainsi, pour citer quelques exemples, il existe en Amérique deux sociétés secrètes, l'une masculine et l'autre féminine, appelées « Fils de Jonadab » et « Filles Unies de Réchab », qui basent leur organisation sur ce verset biblique : « Nous ne boirons pas de vin, car Jonadab, fils de Réchab, notre père, nous a fait ce commandement, disant : Vous ne boirez pas de vin, ni vous ni vos fils à tout jamais »[4] ; aucun membre qui a rompu son engagement ne peut être réintégré par la suite. Une autre association analogue est l'« Ordre des Fils de la Tempérance »[5] ; et nous signalerons à ce propos qu'il existe aussi, dans la Maçonnerie anglaise, des

[1] L'intérêt pris à la propagation de l'*espéranto* par les théosophistes, ainsi que par la Maçonnerie, mérite d'être signalé spécialement.
[2] Il s'agit sans doute des « aides invisibles » institués par M. Leadbeater en vue du « travail astral ».
[3] L'étude du mouvement féministe ne serait pas moins intéressante au même point de vue.
[4] *Jérémie*, XXXV, 6.
[5] À l'organisation des « Fils de la Tempérance », pour les hommes, se joignent celles des « Filles de la Tempérance », pour les femmes, et des « Cadets de la Tempérance », pour les jeunes gens. — À la question : « Pourquoi cet Ordre possède-t-il des secrets ? », voici la réponse qui est donnée : « Une ancienne allégorie enseignait que l'*Envie* et l'*Oisiveté* se marièrent un jour, et qu'elles eurent un enfant, dont le nom fut *Curiosité*. Cet enfant vit encore sur la terre, où il est comme une sorte d'être omniprésent qui assure sa subsistance en dérobant un peu à l'un, un peu à l'autre, et quelque chose à tous. C'est pour éviter les trop fréquentes incursions de cette créature indiscrète et importune que les secrets furent introduits dans notre Ordre ». Nous donnons cette citation parce qu'elle est assez caractéristique de la mentalité spéciale qui règne dans tous ces groupements.

Loges spéciales dites « Loges de tempérance », dont les membres prennent l'engagement de s'abstenir rigoureusement de toute boisson alcoolique. Enfin, nous mentionnerons l'« Ordre indépendant des Bons Templiers », autre association antialcoolique d'origine américaine, qui exige aussi le serment formel du secret, et qui a de nombreuses attaches avec la Maçonnerie ; il existe plusieurs branches de cet Ordre en Europe, et notamment en France et en Belgique[1]. D'autre part, pour ce qui est du végétarisme, nous connaissons une société secrète anglaise appelée « Ordre de la Réconciliation » (*Order of the Atonement*), dont le siège est à Brighton, et qui possède des « Grands Temples » à Paris, à Jérusalem et à Madras ; cette organisation se définit comme « un Ordre strictement templier et végétarien », deux choses entre lesquelles il est assurément difficile d'apercevoir la moindre relation logique[2]. On sait que les théosophistes sont également végétariens et tiennent même beaucoup à ce régime, qu'ils prétendent nécessaire à certains « entraînements psychiques », et qu'ils justifient en outre par des considérations sentimentales assez ridicules[3] ; il existe une « Société Végétarienne de France » qui est encore une de leurs nombreuses créations[4]. Il en est, d'ailleurs, qui vont beaucoup plus loin qu'eux en ce sens : tels sont les membres d'une association fondée en Angleterre, en 1893, sous le nom d' « Ordre de l'Âge d'Or » ; ceux-ci, qui se qualifient modestement de « Chevaliers de la Rédemption », sont « fruitariens » et s'abstiennent de tout aliment cuit, et ils expriment leur « idéal » en des formules particulièrement pompeuses et déclamatoires[5]. En voilà assez sur ce sujet ; mais, si nous nous y sommes arrêté un instant, c'est que ces choses, si extravagantes qu'elles soient, sont loin d'être aussi inoffensives et aussi négligeables que pourrait le croire un observateur trop superficiel.

Pour revenir à ce qu'on peut appeler l'activité extérieure de la Société Théosophique, nous devons signaler la place considérable qu'y occupent les œuvres d'éducation, sans même parler des collèges et écoles qui, dans l'Inde et ailleurs, sont aussi des fondations théosophistes. Nous avons déjà parlé des efforts qui sont faits pour enrôler indirectement les enfants dès leur plus jeune âge, et des

---

[1] Le chef de la branche française est le D[r] Legrain, médecin-chef de l'asile de Ville-Evrard, ancien vénérable de la Loge *La Jérusalem Écossaise*.

[2] Cet Ordre prétend tirer son origine « du Temple de *Ioua* (*sic*), dans la Cité Sainte », c'est-à-dire du Temple édifié par Salomon à Jérusalem, exactement comme la Maçonnerie ; ses membres prennent l'engagement de consacrer tous leurs efforts à hâter l'avènement de l'« Âge d'Or ».

[3] Voir l'article du D[r] Ferrand, p. 44.

[4] Cette Société a pour organe la revue *Hygie*. — Nous profiterons de cette occasion pour indiquer quelques autres associations qui existent en France, et qui, sans avoir aucune étiquette théosophiste, n'en procèdent pas moins de la même inspiration : « Ligue pour l'Organisation du Progrès » ; « Assistance Morale indépendante » (Les Vieillards assistés) ; « Association des Villégiatures féminines » ; « Société de Criminalogie (*sic*) et de Défense sociale » ; « Société Idéaliste, Union internationale pour la réalisation d'un idéal supérieur dans les lettres, les arts et la pensée ».

[5] Cet Ordre a des adhérents dans l'Amérique du Nord et même dans l'Inde ; dans cette dernière contrée, ils se recrutent à peu près exclusivement parmi les Jaïnistes. Il compte parmi ses membres les plus éminents le D[r] Wu-ting-fang, qui, en Chine, fut ministre dans le gouvernement provisoire révolutionnaire de Sun-yat-sen (qui vient d'être élu président d'une République chinoise du Sud, et qui, disons-le en passant, est protestant et appartient à la Maçonnerie américaine). Il revendiquait aussi comme « fruitarien » le président de la République mexicaine Francisco Madero, qui était en même temps un occultiste et un Maçon de haut grade : il y a entre toutes ces choses des relations bien inattendues.

organisations qui ont été spécialement formées à cette intention[1] ; mais, parmi les œuvres dites d'éducation, toutes ne s'adressent pas exclusivement aux enfants, et il en est aussi qui sont destinées aux adultes. C'est ainsi qu'on vit les théosophistes porter un vif intérêt à l'œuvre des « Écoles d'été », qui sont « des réunions d'hommes animés d'un même idéal qui profitent de leurs vacances pour passer quelque temps ensemble, se livrer à un enseignement mutuel et puiser dans le contact d'âmes sympathiques de nouvelles forces pour les luttes de la vie quotidienne ». Voici quelques extraits d'un article consacré par un organe théosophiste à cet « admirable moyen de propagande, mis à profit de plus en plus par les mouvements tendant à aider au progrès de l'humanité » : « Il y a deux sortes d'Écoles d'été. Les unes sont l'œuvre d'une société déterminée, et s'adressent surtout aux membres de cette société, comme les Écoles si réussies qui sont tenues chaque année, en Angleterre, par la Société Végétarienne de Manchester ou la Société Fabienne. On en compte un grand nombre en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Les autres, au contraire, font appel à tous les hommes qui ont comme lien commun, plus ou moins lâche d'ailleurs, de partager les mêmes opinions sur un sujet donné. On a vu ainsi des Écoles d'été spiritualistes réunissant des représentants de presque toutes les sectes protestantes d'Angleterre, unis par un même désir de fraternité. De même, l'École d'été humanitaire tenue à Brighton les deux dernières années réunissait des libres-penseurs, des spirites, des théosophes, des occultistes, des antivivisectionnistes, des végétariens, des cité-jardinistes (*sic*) et même des matérialistes… On peut dire qu'étant donné les facilités d'expression et d'échange qu'on y rencontre, les Écoles d'été constituent une véritable « Coopération des Idées ». Nous pensons que le moment est venu de doter la France d'un pareil instrument de progrès. Nous avons l'intention de tenter d'ouvrir, cette année, une École d'été aux environs de Paris, probablement dans la forêt de Fontainebleau. La réussite au point de vue du nombre de participants est déjà assurée ; de nombreux Théosophes, Végétariens, Rythmiciens, Espérantistes, Harmonistes, Naturistes, pressentis, nous ont assuré de leur adhésion »[2]. La guerre empêcha de donner suite à ce projet, mais il ne faudrait pas s'étonner de le voir reprendre quelque jour sous une forme ou sous une autre ; on peut imaginer aisément quels étranges rassemblements doivent former des hommes recrutés dans tous ces milieux, assurément disparates, mais reliés malgré tout par de mystérieuses affinités.

Un autre point à noter, c'est que la propagande, même la propagande théosophiste caractérisée, cherche volontiers à s'exercer dans les milieux ouvriers. Dans la nomenclature que nous avons donnée plus haut, on a vu qu'il existe à Paris une société qui se propose formellement ce but, et qu'il en est une autre dont l'activité, chose remarquable, vise exclusivement les ouvriers de l'arsenal de Toulon, lesquels semblent d'ailleurs constituer un milieu de prédilection pour

[1] Notons encore qu'il existait à Paris, avant la guerre, un journal mensuel intitulé *Le Petit Théosophe*, « s'adressant à la jeunesse de sept à quinze ans ».
[2] *Le Théosophe*, 1er mars 1914.

toutes sortes de propagandes plus ou moins suspectes[1]. Sur ce terrain éminemment « démocratique », le théosophisme se trouve en concurrence avec le spiritisme, dont la propagande non moins acharnée fait aussi, surtout dans certaines régions, de nombreuses victimes dans le monde ouvrier. Ainsi, il existe (ou du moins, il existait avant la guerre, qui a dû y apporter quelque perturbation) une secte spirite dénommée « Fraternisme », dont le centre était à Douai, et qui avait recruté des milliers d'adhérents parmi les mineurs du Nord de la France[2]. Un autre exemple très frappant est celui de l'« Antoinisme », cette pseudo-religion qui prit en Belgique un développement extraordinaire[3], et qui établit même un temple à Paris en 1913 : son fondateur, qu'on appelait le « Père Antoine », mort en 1912, était lui-même un ancien ouvrier mineur à peu près illettré ; c'était un « guérisseur » comme on en rencontre beaucoup parmi les spirites et les magnétiseurs[4], et ses « enseignements », que ses disciples regardent comme un nouvel Évangile, ne contiennent qu'une sorte de morale protestante mêlée de spiritisme, et qui est de la plus lamentable banalité[5]. Or, les théosophistes témoignent à cette secte une vive sympathie, comme le prouve cet extrait d'un de leurs journaux : « La Théosophie ayant une portée à la fois morale, métaphysique, scientifique et ésotérique, il n'est pas permis de dire que les enseignements théosophiques et antoinistes sont identiques ; mais on peut affirmer que la morale antoiniste et la morale théosophique présentent entre elles de très nombreux points de contacts. Le *Père*, d'ailleurs, ne prétend que rénover l'enseignement de Jésus de Nazareth, trop matérialisé à notre époque par les religions qui se réclament de ce grand Être »[6]. Un tel rapprochement est, au fond, assez peu flatteur pour le théosophisme ; mais il ne faut s'étonner de rien, car le « Père Antoine », malgré l'ignorance et la médiocrité intellectuelle dont il fit toujours preuve, fut considéré par certains occultistes plutôt naïfs comme « un des douze Grands-Maîtres Inconnus de la Rose-Croix »[7] ; pourquoi n'arriverait-on pas à en faire une sorte de « Mahâtmâ » ?

Une propagande d'un tout autre genre est celle qui s'exerce dans les milieux

---

[1] L'arsenal de Toulon s'est fréquemment révélé comme un actif foyer de menées révolutionnaires.

[2] Une autre secte spirite assez analogue existait en Belgique, sous le nom de « Sincérisme » ; elle avait pour chef un Maçon de haut grade, le chevalier Le Clément de Saint-Marcq.

[3] Au moment où la guerre éclata, la religion antoiniste était sur le point d'être reconnue officiellement ; un projet de loi avait été déposé à cet effet par deux des chefs de la Maçonnerie belge, les sénateurs Charles Magnette et Goblet d'Alviella. — Depuis cette époque, on a raconté des choses singulières sur le respect tout spécial témoigné par les Allemands à l'égard des temples antoinistes, et que les adhérents de la secte attribuèrent à la protection du « Père ».

[4] Une secte américaine de « guérisseurs », connue sous la dénomination de *Christian Science*, cherche actuellement à s'implanter en France, et il paraît même qu'elle a quelque succès dans certains milieux. Sa fondatrice, M^me^ Baker Eddy, avait annoncé qu'elle ressusciterait six mois après sa mort ; cette prédiction ne s'est pas réalisée, ce qui n'a pas empêché la secte de continuer à prospérer, tant est grande la crédulité de certaines gens.

[5] Ces « enseignements » sont tout à fait comparables à certaines « communications » spirites ; les Antoinistes croient à la réincarnation comme les spirites ordinaires et les théosophistes.

[6] Article intitulé *Une religion spirituelle*, paru dans le *Théosophe* du 1^er^ décembre 1913.

[7] Les mêmes occultistes attribuaient aussi cette qualité à plusieurs autres « guérisseurs » du même genre, notamment à Francis Schlatter, un Alsacien émigré en Amérique, et qui disparut d'une façon assez mystérieuse. L'écrivain occultiste Auguste Strindberg a raconté, dans *Inferno* (p. 110-113), une histoire fantastique au sujet de ce personnage.

artistiques et littéraires ; nous en avons un exemple tout récent. Au début de 1918 parut un journal intitulé *L'Affranchi*, qui, par la façon dont il comptait ses années d'existence, se donnait comme la suite de l'ancien *Théosophe*, mais dans lequel le mot même de « théosophie » ne fut jamais prononcé. Ce journal, qui avait pour devise : « Hiérarchie, Fraternité, Liberté », ne contenait que des articles signés de pseudonymes, dont une grande partie était consacrée aux questions sociales ; il y était fait de très discrètes allusions au « Messie futur », dont on présentait comme des précurseurs, à mots couverts, certains personnages en vue, parmi lesquels Wilson et Kerensky. À côté de ces articles, il y en avait d'autres qui traitaient de l'art et de son rôle dans l'« évolution », et aussi de bizarres poèmes décadents ; et le groupe des « Affranchis », dont ce journal était l'organe, se manifestait en même temps par des représentations et des expositions du modernisme le plus outrancier ; on annonçait aussi l'apparition de deux nouvelles publications spéciales, *L'Art* et *Le Travail*[1]. En août 1918, le groupe prit à bail la maison de Balzac, menacée de destruction, dont son administrateur, M. Carlos Larronde, devint conservateur, et dont on déclara vouloir faire « un centre de renaissance intellectuelle et artistique »[2]. À l'intérieur de cette organisation et au-dessus d'elle, il s'en trouvait deux autres plus fermées, le « Groupe mystique *Tala* » (Le Lien) et le « Centre Apostolique » ; celles-là, bien entendu, étaient nettement théosophistes. Aujourd'hui, le groupe des « Affranchis » a changé de nom : il est devenu le groupe des « Veilleurs »[3], et il se livre à des essais de vie en commun qui font songer aux utopies socialistes de la première moitié du XIX^e^ siècle.

Nous venons de citer incidemment un témoignage de l'admiration que les théosophistes professèrent à l'égard du président Wilson : l'idée de la « Société des Nations », en effet, était assurément de celles qui ne pouvaient manquer de séduire et d'enthousiasmer ces « humanitaires ». Aussi firent-ils encore paraître, en septembre 1918, une autre publication intitulée *Le Drapeau Bleu*[4], « journal du Monde Nouveau » et « organe de la Société des Nations et des Classes », avec cette devise : « Évoluer vers l'Unité, dans la Hiérarchie, par l'Amour »[5]. Il fut également fondé, un peu plus tard, un groupe italien du « Drapeau Bleu », appelé « Società per l'Evoluzione Nazionale », ayant pour organe la revue *Vessillo*, et pour devise : « Pour la Nation comme Individu, pour l'Humanité comme Nation ». Tout cela nous rappelle certain « Congrès de l'Humanité », dont le projet avait été formé

[1] Au même groupement appartenait encore la *Revue Baltique*, « consacrée à la défense particulière des questions des pays baltiques, qui seront la clef de la paix mondiale ».

[2] Les théosophistes ont à leur disposition des fonds considérables, ce qui donne à leur propagande une force très réelle ; on en a une autre preuve dans l'important immeuble qu'ils ont fait édifier en ces dernières années à Paris, square Rapp, pour y établir leur « quartier général » ; cet immeuble est la propriété de la « Société Immobilière Adyar », dont le président est M. Charles Blech, secrétaire général de la section française de la Société Théosophique.

[3] Sans doute par allusion aux *Egrêgoroi* du Livre d'Énoch, dont l'interprétation a toujours fortement préoccupé les occultistes.

[4] Ce drapeau est, paraît-il, un « symbole de synergie, de sympathie, de synthèse dans l'ordre national et international ».

[5] On voit que l'idée d'évolution constitue pour les théosophistes une véritable obsession ; deux d'entre eux, les D^rs^ A. Auvard et M. Schultz, ont même inventé une doctrine spéciale à laquelle ils ont donné le nom plutôt barbare d'« évoluisme ».

jadis par des occultistes de différentes écoles ; après maintes vicissitudes, ce prétendu Congrès finit par tenir quelques séances, qui aboutirent naturellement au plus piteux échec[1]. Tous ces milieux sont plus ou moins pacifistes et internationalistes ; mais, si l'internationalisme d'un grand nombre de théosophistes est certainement réel et sincère, on peut se demander s'il en est de même de celui de leurs chefs : c'est ce que nous verrons un peu plus loin.

Un point qui est à retenir, c'est que certaines des tendances qui s'affirment dans la propagande théosophiste portent manifestement la marque de l'esprit protestant. Une question se pose à ce propos : si l'on estime que le théosophisme est antichrétien en principe et qu'il le demeure toujours malgré ses actuelles apparences « néo-chrétiennes », faudra-t-il donc en conclure que le Protestantisme, lorsque ses tendances sont poussées à l'extrême, doit logiquement aboutir à l'antichristianisme ? Si paradoxale qu'une telle conclusion paraisse peut-être au premier abord[2], le cas du « Protestantisme libéral », qui n'admet même plus la divinité du Christ, est tout au moins susceptible de lui donner quelque vraisemblance. Du reste, quand nous parlons ici du Protestantisme en général, sans mettre directement en cause l'une ou l'autre de ses innombrables branches, il faut surtout entendre par là un certain état d'esprit, une certaine mentalité spéciale, qui est aussi celle des « modernistes » soi-disant catholiques, et dont procèdent incontestablement, pour une part plus ou moins grande, la majorité des mouvements « néo-spiritualistes ». D'un autre côté, les idées messianiques et millénaristes prennent actuellement une singulière extension dans certaines sectes protestantes : telle est, par exemple, celle des « Adventistes », qui annoncent pour une date peu éloignée la fin du monde et le retour du Christ glorieux. En outre, aujourd'hui plus que jamais, les prophètes et les Messies prétendus pullulent étrangement dans tous les milieux où l'on s'occupe d'occultisme ; nous en avons connu un certain nombre, en dehors d'Alcyone et du théosophisme ; faut-il voir là un signe des temps ? Quoi qu'il en soit, et sans prétendre risquer la moindre prédiction, il est bien difficile, en présence de toutes ces choses, de s'empêcher de penser à ces paroles de l'Évangile : « Il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, qui feront de grands prodiges et des choses étonnantes, jusqu'à séduire, s'il était possible, les élus eux-mêmes »[3].

XIV. — ROLE POLITIQUE DE LA SOCIETE THEOSOPHIQUE

Il nous reste maintenant à parler du rôle politique que joue la Société Théosophique, particulièrement dans l'Inde : ce rôle a été diversement apprécié, et il est sans doute difficile de s'en faire une idée très nette ; mais, quelles qu'aient pu

[1] À la tête de cette organisation étaient, en dernier lieu, MM. Albert Jounet et Julien Hersent ; celui-ci, que ses amis avaient désigné pour la présidence des futurs « États-Unis du Monde », posa, en attendant leur constitution, sa candidature à la présidence de la République française en 1913.

[2] On sait que beaucoup de sectes protestantes aiment à se dire « chrétiennes » sans épithète, ou encore « évangéliques ».

[3] *Saint Matthieu*, XXIV, 24.

être parfois les apparences, nous avons la conviction que le théosophisme est surtout, sous ce rapport, un instrument au service de l'impérialisme britannique[1]. Il dut en être ainsi dès le début, car des témoins dignes de foi nous ont assuré que M^me^ Blavatsky, pendant son séjour dans l'Inde, recevait du gouvernement anglais une subvention annuelle assez importante[2]. À des époques plus récentes, cet appui gouvernemental ne fit pas davantage défaut à la Société Théosophique, non plus que celui de certains princes indigènes dont les sentiments anglophiles sont bien connus[3] ; il prend pour prétexte les œuvres d'éducation que cette Société a fondées, mais il se justifie surtout, en réalité, par la lutte qu'elle mène, précisément au moyen de ces œuvres, contre les institutions traditionnelles hindoues[4]. Mais les vrais Hindous, qui sont essentiellement traditionalistes, se méfient et se gardent bien d'entrer en contact avec un tel milieu ; du reste, ils ne peuvent pardonner au théosophisme la dénaturation des doctrines orientales, et ils témoignent un profond mépris à ceux de leurs compatriotes, bien rares d'ailleurs, qui se sont affiliés à cette Société, et qui, par contre, comme ceux qui consentent à entrer dans la Maçonnerie, sont fort bien vus du gouvernement britannique, dont ils obtiennent parfois d'avantageuses situations[5].

Les protestations d'amitié de M^me^ Besant à l'égard des Hindous n'ont jamais été prises au sérieux par ceux-ci : dès 1894, à l'époque où elle déclarait encore qu'« être converti au Christianisme est plus mauvais que d'être un sceptique ou un matérialiste »[6], tout en se proclamant elle-même convertie à l'Hindouïsme, M. S. C. Mukhopâdyâya écrivait, dans la revue *Light of the East*, que cet Hindouïsme était

---

[1] Sur ce point, nous nous séparons donc complètement de l'opinion du D^r^ Ferrand (p. 48-49), qui ne pouvait pas avoir à sa disposition les informations directes que nous avons eues pour notre part, et dont il ne nous est possible d'utiliser ici qu'une partie, d'ailleurs suffisante pour justifier notre affirmation.

[2] On nous a indiqué le chiffre de douze mille roupies ; il paraît que c'était le prix de certains services rendus par M^me^ Blavatsky contre son pays d'origine ; du reste, elle répudiait volontiers sa qualité de Russe et aimait à se dire Américaine.

[3] Le Mahârâja de Cooch-Behar, haut dignitaire de la Maçonnerie britannique, qui mourut en Angleterre en 1911, était membre de la Société Théosophique ; il en organisa une branche dans la capitale de ses États en 1890, et fut élu en 1893, président de la branche de Darjeeling (*Lotus Bleu*, décembre 1890 et mars 1893). Il était le gendre de Keshab Chander Sen, fondateur d'une des sectes du *Brahma Samâj*, appelée « Église de la Nouvelle Dispensation », et qui est peut-être celle dont les tendances vers le Christianisme protestant furent les plus prononcées. Son fils et successeur, le Mahârâja actuel, appartient également à la Maçonnerie anglaise, et il est un des dignitaires de l'Ordre du *Secret Monitor*, qui en est une dépendance. — La Société Théosophique compte également, sinon parmi ses membres, du moins parmi ses protecteurs et bienfaiteurs, le Mahârâja de Kapurthala, autre haut dignitaire de la Maçonnerie britannique, qui, en 1892, fit don d'une somme de deux mille roupies au « budget commémoratoire de H. P. B., destiné à la publication de traductions orientales » (*Lotus Bleu*, septembre 1892). — Pour ce qui est du rôle de la Maçonnerie dans l'Inde, voici un simple fait qui permettra de s'en rendre compte : le chef de la police secrète indigène fut, il y a une dizaine d'années, Député Grand-Maître de la Grande Loge de District du Bengale, fonction qu'avait remplie précédemment le Mahârâja de Cooch-Behar.

[4] En particulier contre l'institution des castes, à l'égard de laquelle les Européens ne montrent généralement tant d'hostilité que parce qu'ils sont incapables de comprendre les principes profonds sur lesquels elle repose ; du reste, la civilisation hindoue est tout entière basée sur une tradition qui se rattache à des principes d'ordre purement métaphysique.

[5] Ainsi, le théosophiste J. C. Chatterji fut nommé, il y a quelques années, chef du service archéologique du Kashmir. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Philosophie Ésotérique de l'Inde*, *Vision des Sages de l'Inde*, *Le Réalisme Hindou*, qui, malgré leurs titres et leurs prétentions, sont plus souvent inspirés de la philosophie évolutionniste (et très « exotérique ») d'Herbert Spencer que de l'antique doctrine orientale.

[6] *The Two Worlds*, 20 avril 1891.

du « pur battage », et qu'il n'y avait, autour de cette « Bouddhiste de fantaisie », que quelques centaines de théosophistes à peine sur deux cent cinquante millions d'Hindous ; et, considérant M^me^ Besant comme un simple agent politique anglais, il concluait en mettant ses compatriotes en garde contre elle, et en leur conseillant de résister plus que jamais à toute intrusion étrangère. Beaucoup plus tard, voici en quels termes, de la plus énergique sévérité, l'œuvre de M^me^ Besant était jugée par des patriotes hindous : « M^me^ Besant s'est fait remarquer par beaucoup de choses dans sa vie aventureuse, mais son dernier rôle est celui d'une ennemie subtile et dangereuse du peuple hindou, chez lequel elle voltige comme une chauve-souris dans les ténèbres de la nuit… De même que les sirènes entraînent par leurs chants les hommes à la ruine, cette femme éloquente et douée attire la jeunesse hindoue à sa destruction, par ses paroles mielleuses et mensongères. Le poison de sa parole argentée, bu par ses auditeurs charmés, est plus mortel que le venin du serpent… Depuis l'établissement du « Central Hindu College » à Bénarès, M^me^ Besant s'est enfoncée de plus en plus dans la fange de l'hypocrisie et du mensonge. Peut-être la passion orgueilleuse de la supériorité imaginaire de sa race a-t-elle vaincu sa ferveur religieuse. Elle a toujours été instable et inconstante dans son attachement aux idées et aux causes. Cette qualité de sa mentalité a amené M. W. T. Stead à la nommer « la femme sans conviction stable ». Quoi qu'il en soit, il est certain qu'à présent elle est complètement d'accord avec les plans de la caste étrangère qui gouverne les Indes et doit être comptée parmi les ennemis de l'Inde… Quelle est donc la fonction de M^me^ Besant dans les rangs des agents officiels ? Quelle méthode suit-elle ? On lui a confié la délicate mission de contrôler le système religieux hindou de l'intérieur. Le gouvernement ne peut toucher à notre religion directement et ouvertement. Mais la bureaucratie étrangère ne peut laisser tranquille une organisation aussi vaste et aussi influente, parce qu'elle craint toute institution qui peut unifier la race conquise. Par conséquent, les espions et les imposteurs sont envoyés déguisés pour entrer dans cette citadelle et tromper les gardiens. M^me^ Annie Besant et ses collègues de Bénarès, comme le D^r^ Richardson et M. Arundale, sont des impérialistes anglais, qui travaillent avec l'idée de contrôler la vie religieuse hindoue. Ils sont comme des loups dans des peaux de moutons et sont plus à redouter et à condamner que les ennemis brutaux et grossiers de l'Inde… C'est pourquoi elle a traduit la *Bhagavad Gîtâ* et fondé le « Central Hindu College »[1]. Maintenant, elle a consacré toute son énergie à la propagande impérialiste de la Grande-Bretagne »[2]. Et, par contre, ceux que ces mêmes patriotes hindous regardent comme des traîtres à leur cause n'ont que des éloges pour M^me^ Besant et son œuvre : nous n'en voulons pour preuve que le chaleureux plaidoyer publié en leur faveur, en juin 1913, et à l'occasion des procès de Madras, par le *Rajput Herald*, revue paraissant à Londres, qui se proclame « dévouée à l'Impérialisme » et sur la couverture de laquelle s'étale une carte de « l'Empire sur lequel le soleil luit toujours » (*the Empire on which the sun ever*

[1] Ajoutons que cet établissement se trouve en concurrence avec le « Dayânanda Anglo-Vedic College », de Lahore, fondation de l'*Arya Samâj* ; c'est ainsi que M^me^ Besant, tout en accomplissant son propre travail, venge à l'occasion les injures faites jadis à M^me^ Blavatsky.

[2] *La Sirène indienne*, extrait du journal hindou *Bandê Mâtaram*, mars 1911.

shines) ; voilà, certes, une amitié bien compromettante. Du reste, M^me^ Besant elle-même ne devait-elle pas, en janvier 1914, créer à Adyar un nouveau périodique intitulé *The Commonwealth*, destiné plus particulièrement à l'Inde, et portant cette devise : « Pour Dieu, la Couronne et le Pays » (*For God, Crown and Country*) ?

Un texte assez édifiant, dans le même ordre d'idées, est celui du serment que doivent prêter les « Frères du Service », c'est-à-dire les adhérents d'une branche de l'« Ordre de Service de la Société Théosophique » qui fut organisée dans l'Inde, vers 1913, « parmi les membres les plus dévoués de la Société », soi-disant « pour faire entrer la Théosophie dans la pratique de la vie, et pour associer la Théosophie à la solution des réformes sociales ». Voici ce serment : « Estimant que *l'intérêt primordial de l'Inde est de se développer librement sous le pavillon britannique*[1], de s'affranchir de toute coutume qui puisse nuire à l'union de tous les habitants, et de rendre à l'Hindouïsme un peu de flexibilité sociale et de fraternisme vécu, je promets : 1^o^ *de ne tenir aucun compte des différences de caste* ; 2^o^ de ne pas marier mes fils tant qu'ils sont mineurs, ni mes filles avant qu'elles aient atteint leur dix-septième année ; 3^o^ de donner l'instruction à ma femme et à mes filles, ainsi qu'aux autres femmes de ma famille, autant qu'elles s'y prêteront ; d'encourager l'instruction des filles et de m'opposer à la réclusion de la femme ; 4^o^ d'encourager l'instruction du peuple autant que cela me sera possible ; 5^o^ de ne tenir aucun compte, dans la vie sociale et politique, des différences de couleur et de race ; de faire ce que je pourrai pour favoriser l'entrée libre des races de couleur dans tous les pays, sur le même pied que les émigrants blancs ; 6^o^ de combattre activement tout ostracisme social en ce qui concerne les veuves qui se remarient ; 7^o^ d'encourager l'union des travailleurs dans tous les domaines du progrès spirituel, éducatif, social et politique, sous la direction du Congrès National Hindou »[2]. Ce prétendu « Congrès National Hindou » fut créé par l'administration anglaise avec la coopération des théosophistes, si ce n'est même sous leur inspiration[3], et, actuellement il est presque entièrement soumis à l'influence de M^me^ Besant ; son but véritable est d'endiguer les aspirations à l'autonomie, en leur donnant un semblant de satisfaction, d'ailleurs à peu près complètement illusoire[4]. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas une institution comme celle des « Frères du Service » qui serait susceptible de donner au théosophisme, même si la chose était possible, un peu de prestige aux yeux des vrais Hindous ; ceux-ci ne sont guère portés à croire à toutes ces billevesées de « progrès » et de « fraternisme », non plus qu'aux bienfaits de l'« instruction obligatoire », ils se soucient fort peu de faire de leurs femmes et de leurs filles des « suffragettes » (c'est le but avoué des Loges « co-maçonniques »

[1] Quelques années plus tôt, M^me^ Besant déclarait déjà, dans une conférence faite à Lahore, « que l'invasion étrangère a souvent servi au développement, et que les Hindous doivent cesser de haïr les Anglais ».
[2] Nous empruntons ce texte au *Bulletin Théosophique* de décembre 1913.
[3] M^me^ Blavatsky a écrit que ce Congrès était « un corps politique avec lequel notre Société n'a rien à faire, quoiqu'il fut organisé par nos membres, indiens et anglo-indiens » ; mais, dans le même article, elle ajoutait un peu plus loin : « Lorsque l'agitation politique commença, le Congrès National convoqué fut modelé *d'après notre plan*, et conduite principalement par nos membres qui avaient servi comme délégués à notre Convention » (*Lotus Bleu*, 7 octobre 1890, p. 235-236).
[4] Le projet de « Home Rule » irlandais procède exactement de la même politique, qu'on essaie aussi d'appliquer actuellement à l'Égypte.

dans l'Inde aussi bien qu'en Europe et en Amérique), et ils ne consentiront jamais à se laisser persuader, sous prétexte d'« assimilation » à leurs dominateurs étrangers, de fouler aux pieds leurs coutumes les plus sacrées : l'engagement « de ne tenir aucun compte des différences de caste » équivaut, pour un Hindou, à une véritable abjuration.

Au fond, ce n'est pas le gouvernement britannique qui est à blâmer de se servir de pareils auxiliaires, qu'il est toujours possible, d'ailleurs, de désavouer s'ils deviennent gênants ou commettent quelque maladresse[1] ; ce sont là des moyens politiques qui, si répugnants qu'ils puissent paraître à certains, sont en tous pays d'un usage plus ou moins courant[2]. Ceux qui sont blâmables, ce sont les gens qui consentent à se charger de ce rôle peu honorable, et qui n'est pas toujours exempt de tout danger ; on peut comprendre maintenant pourquoi il est arrivé à M^me^ Besant de recevoir des pierres au cours de ses tournées dans l'Inde, et pourquoi certains Hindous associent volontiers son nom à celui de Rudyard Kipling[3], qui est assurément un grand écrivain, mais que diverses aventures qui font peu d'honneur à son caractère empêchent de retourner dans son pays natal[4]. Il va sans dire que, si la duplicité des chefs du mouvement théosophiste ne fait pour nous aucun doute, la bonne foi de la plupart de ceux qui les suivent, surtout de ceux qui n'appartiennent pas à la nationalité anglaise, est tout à fait hors de question ; dans tous les milieux de ce genre, il faut toujours savoir distinguer entre les charlatans et leurs dupes, et, si l'on ne peut avoir que du mépris pour les uns, on doit plaindre les autres, qui forment la grande masse, et s'efforcer de les éclairer s'il en est temps encore, et si leur aveuglement n'est pas irrémédiable.

Pendant que nous sommes sur ce chapitre, nous citerons encore un passage tout à fait remarquable, extrait d'un ouvrage relatif aux fameuses « vies d'Alcyone » : « Lorsque la famille ne suit pas la loi naturelle (en se groupant autour du père et de la mère), c'est le désordre. Il en est de même pour les nations du monde ; il doit y avoir la *nation-père* et la *nation-mère*, vivant dans une parfaite harmonie, ou c'est la guerre. La nation qui demain dirigera, celle qui remplira dans le monde un rôle semblable à celui de *Manou*, du père, sera probablement l'Angleterre ; du côté mère, ou *Bodhisattwa*, nous aurons les Indes. C'est de cette façon que le *Manou* et le *Bodhisattwa*[5] s'appliqueront bientôt à remettre de l'ordre dans le monde en ce qui

[1] Lors des procès de Madras, le *Times* émettait le vœu « que le gouvernement se garde de favoriser en aucune manière le mouvement théosophiste », ce qui sous-entendait, pour quiconque est au courant, qu'il l'avait effectivement favorisé jusque là.

[2] Il y a quelques années, on introduisit en Bohême diverses organisations occultes, dans lesquelles on s'efforçait de faire entrer les patriotes tchèques qui étaient particulièrement suspects au gouvernement de Vienne ; or, l'un des chefs de ces organisations était tout simplement le directeur de la police secrète autrichienne. — L'histoire contemporaine de l'occultisme en Russie fournirait aussi de bien curieux exemples de faits plus ou moins similaires.

[3] Circonstance aggravante : tous deux sont d'origine irlandaise.

[4] Rudyard Kipling a écrit un roman intitulé *Kim*, qui, à quelques détails près, peut être regardé comme une véritable autobiographie ; en particulier, ce qui y est rapporté sur la rivalité des Russes et des Anglais dans les régions septentrionales de l'Inde est rigoureusement historique. On y trouve aussi, entre autres choses, de curieux détails sur l'utilisation par les Anglais d'une société secrète appelée *Sat Bhai* (Les Sept Frères) ; cette organisation existe bien réellement, et elle fut introduite en Angleterre par des officiers de l'armée des Indes en 1875, l'année même où fut fondée la Société Théosophique.

[5] Cette union des deux conceptions du *Manou* et du *Bodhisattwa*, qui n'appartiennent pas à la même tradition, est un exemple caractéristique de la façon « éclectique » dont le théosophisme constitue sa prétendue doctrine.

concerne les nations »[1]. Traduit en langage clair, ce passage signifie ceci : tandis que l'Inde, sous la domination anglaise, devra se contenter d'un rôle « spirituel » consistant à fournir, en la personne de Krishnamurti, un « support » à la manifestation du « Grand Instructeur » attendu, l'Angleterre est appelée à dicter ses lois au monde entier[2]. Ce sera bien la réalisation des « États-Unis du Monde », mais sous l'égide de la « nation dirigeante » et à son profit exclusif ; ainsi, l'internationalisme des chefs du théosophisme, c'est bien, tout simplement, l'impérialisme britannique porté à son degré le plus extrême, et, après tout, cela se comprend jusqu'à un certain point ; mais que penser de l'inconcevable naïveté des théosophistes français, qui acceptent avec docilité et répètent avec un servile empressement de semblables « enseignements »[3] ?

Cette histoire nous rappelle une étrange coïncidence : l'occultiste français Éliphas Lévi (Alphonse-Louis Constant), qui mourut en 1875, avait annoncé qu'en 1879, c'est-à-dire au moment même où M^me^ Blavatsky devait fixer dans l'Inde le siège de sa Société, un nouveau « Royaume Universel » politique et religieux serait établi, que ce Royaume appartiendrait « à celui qui aurait les clefs de l'Orient », et que ces clefs seraient possédées « par la nation qui a la vie et l'activité la plus intelligente »[4]. Naturellement, les Anglais, qui ont volontiers, comme les Allemands, la prétention de constituer la « race supérieure », devaient être tentés d'appliquer cette prédiction à leur nation, dominatrice de l'Inde ; mais les clefs matérielles de l'Orient ne suffisaient pas, il fallait aussi les clefs intellectuelles et spirituelles, et, s'ils ont compté sur la Société Théosophique pour en obtenir la possession, on doit reconnaître qu'ils se sont singulièrement trompés[5].

---

[1] G. Revel, *De l'an 25.000 avant Jésus-Christ à nos jours*, p. 60. — Voir *L'Ère d'un nouveau Cycle et L'Avenir Imminent*, par M^me^ Besant.

[2] Le rôle essentiel du *Manou* est le rôle de législateur.

[3] Il est bien probable que ces considérations politiques n'ont pas été étrangères à la scission des théosophistes allemands, sans doute peu disposés à faire le jeu de l'impérialisme britannique. — Nous signalerons à ce propos que Steiner a publié pendant la guerre une brochure nettement pangermaniste ; il paraît même que M. Schuré s'est séparé de lui pour cette raison.

[4] Cette prédiction était contenue dans un manuscrit qui était en la possession d'un occultiste de Marseille, le baron Spedalieri ; celui-ci le donna à Edward Maitland, qui le remit plus tard au D^r^ Wynn Westcott, *Supreme Magus* de la *Societas Rosicruciana in Anglia*, et ce dernier le publia en 1896 sous ce titre : *The Magical Ritual of the Sanctum Regnum*.

[5] Bien entendu, nous ne voulons pas dire qu'il faille attribuer une importance extraordinaire à la prédiction d'Éliphas Lévi, mais seulement que certains Anglais qui la connaissaient ont pu effectivement la prendre au sérieux et même tenter d'en aider la réalisation ; du reste, pour juger cette prédiction à sa juste valeur, il faudrait en connaître l'inspiration réelle, et ce qu'il y a de certain, c'est que son auteur avait des relations dans des milieux britanniques où l'on alliait l'occultisme à la diplomatie. En tout cas, 1875 et les années suivantes marquent le point de départ de beaucoup d'activités assez énigmatiques : outre celles que nous avons déjà eu l'occasion de signaler, nous mentionnerons encore un Ordre dit des « Frères de Lumière » (*Fratres Lucis*), institué par un Israélite anglais, nommé Maurice Vidal Portman, orientaliste et homme politique, qui, en 1876, faisait partie de l'entourage de Lord Lytton, alors vice-roi des Indes. Ce n'est sans doute pas par un simple hasard que ce nom de Lytton, qui est celui du célèbre auteur de *Zanoni* et de la *Race future* (où les théosophistes ont puisé quelques inspirations), se retrouve à chaque instant mêlé à l'histoire de l'occultisme ; c'est précisément chez une personne appartenant à la même famille qu'Éliphas Lévi fit, à Londres, certaine évocation qu'il a décrite dans son *Dogme et Rituel de la Haute Magie*. — L'Ordre des *Fratres Lucis*, dont le centre actuel est à Bradford, dans le Yorkshire, ne doit pas être confondu, malgré la similitude des noms, avec la *F. T. L.* (*Fraternitas Thesauri Lucis* ou « Fraternité du Trésor de Lumière »), organisation rosicrucienne d'origine vraisemblablement américaine.

XV. — DERNIERES OBSERVATIONS

Cette étude, pourtant si longue, est certainement encore incomplète sur bien des points ; nous avons voulu surtout y faire œuvre d'information, et rassembler à cet effet une documentation dont les éléments, jusqu'ici, ne pouvaient se trouver qu'épars un peu partout ; quelques-uns étaient même d'un accès assez difficile pour tous ceux qui n'ont point été favorisés dans leurs recherches par des circonstances quelque peu exceptionnelles. Pour éviter de donner plus d'étendue encore à notre exposé, sans cependant omettre rien de ce qu'il nous semblait intéressant d'y faire entrer, nous avons dû multiplier les notes et y rejeter, non seulement les références comme il est d'usage, mais encore beaucoup de précisions et de renseignements complémentaires qui ont leur importance.

Nous sommes convaincu que ce travail, malgré ses imperfections, ne sera pas inutile, car nous pensons qu'il est nécessaire, et même urgent à plus d'un égard, « d'arracher au théosophisme le masque dont il se couvre, et de le faire voir tel qu'il est »[1]. Nous laisserons au lecteur le soin d'en tirer lui-même toutes les conclusions qu'il n'est que trop facile de dégager, car nous en avons dit assez pour que quiconque aura eu la patience de nous suivre soit en état de porter sur le théosophisme un jugement définitif ; nous nous bornerons donc à ajouter ici deux ou trois observations accessoires.

Pour qui n'en a pas l'habitude, ces étranges dessous du monde contemporain, dont nous n'avons présenté ici qu'une faible partie, font l'effet d'une véritable fantasmagorie ; c'est un chaos dans lequel il est fort difficile de se reconnaître au premier abord, d'où résultent fréquemment des confusions, sans doute excusables, mais qu'il est bon d'éviter autant que possible. Ainsi, toutes les choses que nous réunissons sous le nom de « néo-spiritualisme », parce qu'elles possèdent assez de caractères communs pour être regardées comme des espèces d'un même genre, et surtout parce qu'elles procèdent au fond d'une mentalité commune, n'en sont pas moins distinctes. Occultisme de différentes écoles, théosophisme, spiritisme, tout cela se ressemble par certains côtés et jusqu'à un certain point, mais diffère aussi à d'autres égards et doit être soigneusement distingué alors même qu'on se préoccupe d'en établir les rapports. Nous avons vu, d'ailleurs, que les chefs de ces écoles sont fréquemment en lutte et s'injurient parfois publiquement, ce qui ne les empêche pourtant pas de s'allier à l'occasion et de se trouver réunis au sein de certains groupements, maçonniques ou autres, de telle sorte qu'on est parfois tenté de se demander si leurs querelles sont bien sérieuses, ou si elles ne sont pas plutôt destinées à cacher un accord que la prudence commande de laisser ignorer au dehors, en mettant en avant des divergences théoriques qui, tout en étant très réelles, n'ont peut-être qu'une importance assez secondaire pour des gens qui apparaissent comme dépourvus de principes stables et d'une doctrine bien définie,

[1] Nous appliquons ici au théosophisme, par une modification que nous croyons légitime, les paroles qui, dans l'encyclique *Humanum genus* de Léon XIII (2 avril 1884), s'appliquent à la Franc-Maçonnerie. — Nous aurions pu dire « les masques », car nous avons vu qu'il en est de multiples.

et dont les préoccupations dominantes n'appartiennent certainement pas à l'ordre de l'intellectualité pure.

Quoi qu'il en soit, pour ce qui concerne spécialement les rapports du théosophisme et du spiritisme, nous avons montré chez M^me^ Blavatsky, au moins depuis la fondation de sa Société, une opposition manifeste aux théories spirites, « spiritualistes » comme on dit dans les pays anglo-saxons. Plus tard, il est des théosophistes qui ont adopté une attitude moins intransigeante, et qui en sont arrivés à admettre, de même que certains occultistes, que les esprits des morts peuvent réellement, dans des cas plus ou moins rares et exceptionnels, se manifester dans les séances spirites : concession grave, qui ouvre la porte à toutes sortes de compromissions[1], sans pouvoir concilier à ses auteurs les faveurs des purs spirites, qui ne se résoudront jamais à les regarder comme de vrais « croyants ». Du reste, en pratique, les chefs du théosophisme n'ont jamais cessé de déconseiller les expériences spirites, et ils se sont appliqués souvent à en faire ressortir les dangers, en quoi ils ont grandement raison ; malheureusement, ils sont peu qualifiés pour ce rôle, car ces dangers qu'ils signalent à leurs disciples ne sont guère plus redoutables, après tout, que ceux des « entraînements psychiques » auxquels ils les soumettent eux-mêmes : de part et d'autre, le résultat le plus clair est de détraquer bon nombre d'esprits faibles. Il faut dire aussi que ces avertissements ne sont pas toujours écoutés, et que, dans la masse des théosophistes comme dans celle des occultistes, il se rencontre bien des personnes qui font en même temps du spiritisme, sans trop se préoccuper de la façon dont ces choses peuvent être conciliées ; et, malgré tout, il est assez compréhensible qu'il en soit ainsi, car ces personnes sont beaucoup plus sentimentales qu'intellectuelles, et elles se porteront indifféremment vers tout ce qui leur semblera apte à satisfaire leurs vagues aspirations pseudo-mystiques : c'est là un effet de cette religiosité inquiète et dévoyée, qui est un des traits les plus frappants du caractère de beaucoup de nos contemporains[2], et qui a aussi contribué pour une grande part au succès de certaines doctrines philosophiques telle que le bergsonisme[3].

Nous terminerons par un avis à l'adresse des théosophistes eux-mêmes : ceux-ci ont généralement l'habitude d'attribuer à l'« ignorance » les attaques dont leur Société est l'objet ; si certains de leurs adversaires ont pu, en effet, donner prise à ce reproche, ils pourront cette fois se dispenser de le rééditer contre nous. Non seulement nous sommes très exactement informé de la plupart des particularités de leur histoire, comme nous pensons l'avoir montré ici, mais encore nous connaissons aussi bien qu'eux, et même mieux que la plupart d'entre eux, le fond

[1] On peut en dire autant pour les écoles qui, sans regarder la réincarnation comme une loi générale, en admettent la possibilité dans certains cas, par exemple pour les enfants morts en bas âge ; la réincarnation est, comme nous l'avons dit, une impossibilité pure et simple, et cela dans tous les cas sans exception.

[2] C'est surtout en Amérique qu'on en peut voir les manifestations les plus variées et les plus extraordinaires, mais l'Europe est loin d'en être indemne.

[3] Le pragmatisme de William James, avec sa théorie de l'« expérience religieuse » et son appel au « subconscient » comme moyen de communication de l'être humain avec le Divin, procède aussi des mêmes tendances ; il est bon de rappeler, à ce propos, avec quel empressement les théories de ce genre ont été adoptées et mises à profit par la plupart des modernistes.

de leurs propres théories. En outre, nous savons d'une façon précise quelles sont les possibilités qu'ils sont susceptibles d'atteindre par leurs moyens spéciaux d'investigation, dans la mesure où les résultats n'en sont pas purement illusoires, et tout ce qui les sépare de certaines autres possibilités qui leur sont interdites, dont ils ne soupçonnent pas même l'existence, et auprès desquelles les premières apparaissent comme fort négligeables : c'est toute la distance qui existe entre le domaine de l'expérimentation, si étendu qu'on le suppose, et celui de la métaphysique vraie, distance que rien ne saurait jamais diminuer, parce que ce sont deux ordres de choses entre lesquels il n'y a aucune commune mesure. Nous savons donc fort bien, non seulement ce qu'est le théosophisme, mais aussi ce qu'il n'est pas, et l'étude directe des doctrines orientales nous a permis de constater que ses prétentions sont dénuées de tout fondement ; ainsi, si nous le combattons, c'est en pleine connaissance de cause, et il ne faut d'ailleurs pas chercher à notre attitude d'autre raison que celle-ci : c'est que nous estimons, suivant une formule que nos adversaires doivent connaître, mais qu'ils interprètent assez mal et qu'ils appliquent plus mal encore, qu'« il n'y a pas de droits supérieurs à ceux de la Vérité »[1].

[1] C'est là un des sens de la formule sanscrite *Satyât nâsti paro dharma* ; le mot *dharma* a plusieurs significations, mais il n'a pas celle de « religion » que prétendent lui donner les théosophistes, qui traduisent : « Il n'y a pas de *religion* supérieure à la Vérité ». Ce mot, qu'on peut souvent rendre approximativement par « loi », est d'ailleurs de ceux qu'il est fort difficile, sinon même impossible, de traduire d'une façon exacte dans les langues européennes, parce que la notion qu'il exprime n'a véritablement aucun équivalent dans la pensée occidentale ; et, si étonnant que cela puisse sembler à certains, ce cas est très loin d'être exceptionnel.

Revue de philosophie, septembre-octobre 1921.

I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*.

I. Goldziher, professeur à l'Université de Budapest. — *Le Dogme et la Loi de l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane.* Traduction de F. ARIN. Un vol. in-8° de 315 pages. P. Geuthner, Paris, 1920.

Cet ouvrage offre les qualités et les défauts qui sont communs à presque tous les travaux germaniques du même genre : il est fort consciencieusement fait au point de vue historique et documentaire, mais il ne faudrait pas y chercher une compréhension bien profonde des idées et des doctrines. Du reste, d'une façon tout à fait générale, ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui « science des religions » repose essentiellement sur deux postulats que nous ne pouvons, pour notre part, regarder que comme de simples préjugés. Le premier, que l'on pourrait nommer le postulat « rationaliste », consiste à traiter toute religion comme un fait purement humain, comme un « phénomène » d'ordre psychologique ou sociologique ; l'importance accordée respectivement aux éléments individuels et aux facteurs sociaux varie d'ailleurs grandement suivant les écoles. Le second, qui s'affirme ici dès le sous-titre du livre, est le postulat « évolutionniste » : le « développement » dont il s'agit, en effet, n'est pas simplement le développement logique de tout ce que la doctrine impliquait en germe dès l'origine, mais une suite de changements radicaux provoqués par des influences extérieures, et pouvant aller jusqu'à des contradictions. On pose en principe que les dogmes ont « évolué », et c'est là une affirmation qui doit être admise sans discussion : c'est une sorte de dogme négatif destiné à renverser tous les dogmes positifs pour leur substituer la seule croyance au « progrès », cette grande illusion du monde moderne.

Le livre de M. Goldziher comprend six chapitres, sur chacun desquels nous allons présenter quelques observations.

I. *Mohammed et l'Islam*. — On connaît la thèse, chère à certains psychologues, et surtout aux médecins qui se mêlent de psychologie, de la « pathologie » des mystiques, des prophètes et des fondateurs de religions ; nous nous souvenons d'une application particulièrement répugnante qui en fut faite au Judaïsme et au Christianisme[1]. Il y a ici quelque chose de la même tendance, bien que l'auteur y insiste moins que d'autres ne l'ont fait ; en tout cas, c'est l'esprit « rationaliste » qui domine dans ce chapitre. On y rencontre même fréquemment des phrases comme celle-ci : « Mohammed *s'est fait révéler* telle ou telle chose » ; cela est

[1] L'auteur auquel nous faisons allusion et son livre relatif au Christianisme furent, pendant la guerre, la cause d'incidents extrêmement fâcheux pour l'influence française en Orient (voir Mermeix, *Le commandement unique : Sarrail et les armées d'Orient*, p. 31-33).

extrêmement déplaisant. L'« évolutionnisme » apparaît dans la distinction, on pourrait même dire l'opposition, que l'on veut établir entre la période de la Mekke et celle de Médine : de l'une à l'autre, il y aurait eu un changement, dû aux circonstances extérieures, dans le caractère prophétique de Mohammed ; nous ne croyons pas que ceux qui examinent les textes qorâniques sans idée préconçue puissent y trouver rien de semblable. D'autre part, la doctrine enseignée par Mohammed n'est pas du tout un « éclectisme » ; la vérité est qu'il s'est toujours présenté comme un *continuateur* de la tradition judéo-chrétienne, en se défendant expressément de vouloir instituer une religion nouvelle et même d'innover quoi que ce soit en fait de dogmes et de lois (et c'est pourquoi le mot « mahométan » est absolument rejeté par ses disciples). Ajoutons encore que le sens du mot *Islam*, qui est « soumission à la Volonté divine », n'est pas interprété d'une façon parfaitement correcte, non plus que la conception de l'« universalité » religieuse chez Mohammed ; ces deux questions se tiennent d'ailleurs d'assez près.

II. *Développement de la loi*. — Il faut louer l'auteur d'affirmer l'existence, trop souvent méconnue par les Européens, d'un certain « esprit de tolérance » dans l'Islam, et cela dès ses origines, et aussi de reconnaître que les différents « rites » musulmans ne constituent nullement des « sectes ». Par contre, bien que le côté juridique d'une doctrine soit assurément celui qui se prête le plus à un développement nécessité par l'adaptation aux circonstances (mais à la condition que ce développement, tant qu'il reste dans l'orthodoxie, n'entraîne aucun changement véritable, qu'il ne fasse que rendre explicites certaines conséquences implicitement contenues dans la doctrine), nous ne pouvons admettre la prépondérance attribuée aux considérations sociales et politiques, qui sont supposées avoir réagi sur le point de vue proprement religieux lui-même. Il y a là une sorte de renversement des rapports, qui s'explique par ce fait que les Occidentaux modernes se sont habitués, pour la plupart, à regarder la religion comme un simple élément de la vie sociale parmi beaucoup d'autres ; pour les Musulmans, au contraire, c'est l'ordre social tout entier qui dépend de la religion, qui s'y intègre en quelque sorte, et l'analogue se rencontre d'ailleurs dans toutes les civilisations qui, comme les civilisations orientales en général, ont une base essentiellement traditionnelle (que la tradition dont il s'agit soit religieuse ou qu'elle soit d'une autre nature). Sur des points plus spéciaux, il y a un parti pris manifeste de traiter d'« inventions postérieures » les *hadîth*, c'est-à-dire les paroles du Prophète conservées par la tradition ; cela a pu se produire dans des cas particuliers, reconnus du reste par la théologie musulmane, mais il ne faudrait pas généraliser. Enfin, il est vraiment trop commode de qualifier dédaigneusement de « superstition populaire » tout ce qui peut être gênant pour le « rationalisme ».

III. *Développement dogmatique*. — Ce chapitre débute par un essai d'opposition entre ce qu'on pourrait appeler le « prophétisme » et le « théologisme » : les théologiens, en voulant interpréter les révélations des prophètes, y introduiraient, suivant les besoins, des choses auxquelles ceux-ci n'avaient jamais songé, et c'est ainsi que l'orthodoxie arriverait à se constituer peu

à peu. Nous répondrons à cela que l'orthodoxie n'est pas quelque chose *qui se fait*, qu'elle est au contraire, par définition même, le maintien constant de la doctrine dans sa ligne traditionnelle primitive. L'exposé des discussions concernant le déterminisme et le libre arbitre trahit une certaine erreur d'optique, si l'on peut dire, due à la mentalité moderne : loin de voir là une question *fondamentale*, les grands docteurs de l'Islam ont toujours regardé ces discussions comme parfaitement vaines. D'un autre côté, nous nous demandons jusqu'à quel point il est bien juste de regarder les *Mutazilites* comme des « rationalistes » ; en tout cas, c'est souvent une erreur de traduire *aql* par « raison ». Autre chose encore, et qui est plus grave : l'anthropomorphisme n'a jamais été inhérent à l'orthodoxie musulmane. L'Islam, en tant que doctrine (nous ne parlons pas des aberrations individuelles toujours possibles) n'admet l'anthropomorphisme que comme une façon de parler (il s'efforce même de réduire au minimum ce genre de symbolisme), et à titre de concession à la faiblesse de l'entendement humain, qui a le plus souvent besoin du support de certaines représentations analogiques. Nous prenons ce mot de « représentations » dans son sens ordinaire, et non dans l'acception très spéciale que lui donne fréquemment M. Goldziher, et qui fait songer aux théories fantaisistes de ce qui, en France, s'intitule l'« école sociologique ».

IV. *Ascétisme et Sûfisme*. — Nous aurions beaucoup à dire sur ce chapitre, qui est loin d'être aussi net qu'on pourrait le souhaiter, et qui renferme même bien des confusions et des lacunes. Pour l'auteur, l'ascétisme aurait été tout d'abord étranger à l'Islam, dans lequel il aurait été introduit ultérieurement par des influences diverses, et ce sont ces tendances ascétiques surajoutées qui auraient donné naissance au Sûfisme ; ces affirmations sont assez contestables, et, surtout, le Sûfisme est en réalité tout autre chose que de l'ascétisme. Du reste, ce terme de Sûfisme est employé ici d'une façon quelque peu abusive dans sa généralité, et il faudrait faire des distinctions : il s'agit de l'ésotérisme musulman, et il y a bon nombre d'écoles ésotériques qui n'acceptent pas volontiers cette dénomination, actuellement tout au moins, parce qu'elle en est arrivée à désigner couramment des tendances qui ne sont nullement les leurs. En fait, il y a fort peu de rapports entre le Sûfisme persan et la grande majorité des écoles arabes ; celles-ci sont beaucoup moins mystiques, beaucoup plus purement métaphysiques, et aussi plus strictement attachées à l'orthodoxie (quelle que soit d'ailleurs l'importance qu'elles accordent aux pratiques extérieures). À ce propos, nous devons dire que c'est une erreur complète de vouloir opposer le Sûfisme en lui-même à l'orthodoxie : la distinction est ici entre l'ésotérisme et l'exotérisme, qui se rapportent à des domaines différents et ne s'opposent point l'un à l'autre ; il peut y avoir, dans l'un et dans l'autre, orthodoxie et hétérodoxie. Il ne s'est donc pas produit, au cours de l'histoire, un « accommodement » entre deux « systèmes » opposés ; les deux domaines sont assez nettement délimités pour que, normalement, il ne puisse y avoir ni conflit ni contradiction, et les ésotéristes n'ont jamais pu, comme tels, être taxés d'hérésie. Quant aux origines de l'ésotérisme musulman, l'influence du néo-platonisme n'est nullement prouvée par une identité de pensée à certains égards ; il ne faudrait pas oublier que le néoplatonisme n'est qu'une expression grecque

d'idées orientales, de sorte que les Orientaux n'ont pas eu besoin de passer par l'intermédiaire des Grecs pour retrouver ce qui, en somme, leur appartenait en propre ; il est vrai que cette façon de voir a le tort d'aller à l'encontre de certains préjugés. Pour l'influence hindoue (et peut-être aussi bouddhiste) que l'auteur croit découvrir, la question est un peu plus complexe : nous savons, pour l'avoir constaté directement, qu'il y a effectivement, entre l'ésotérisme musulman et les doctrines de l'Inde, une identité de fond sous une assez grande différence de forme ; mais on pourrait faire aussi la même remarque pour la métaphysique extrême-orientale, et cela n'autorise point à conclure à des emprunts. Des hommes appartenant à des civilisations différentes peuvent bien, à ce qu'il nous semble, être parvenus directement à la connaissance des mêmes vérités (c'est ce que les Arabes eux-mêmes expriment par ces mots : *Et-tawhîdu wâhidun*, c'est-à-dire : « la doctrine de l'Unité est unique », elle est partout et toujours la même) ; mais nous reconnaissons que cet argument ne peut valoir que pour ceux qui admettent une vérité extérieure à l'homme et indépendante de sa conception, et pour qui les idées sont autre chose que de simples phénomènes psychologiques. Pour nous, les analogies de méthodes elles-mêmes ne prouvent pas davantage : les ressemblances du *dhikr* musulman et du *hatha-yoga* hindou sont très réelles et vont même encore plus loin que ne le pense l'auteur, qui semble n'avoir de ces choses qu'une connaissance plutôt vague et lointaine ; mais, s'il en est ainsi, c'est qu'il existe une certaine « science du rythme » qui a été développée et appliquée dans toutes les civilisations orientales, et qui, par contre, est totalement ignorée des Occidentaux. Nous devons dire aussi que M. Goldziher ne paraît guère connaître les doctrines de l'Inde que par les ouvrages de M. Oltramare, qui sont à peu près les seuls qu'il cite à ce sujet (il y a même pris l'expression tout à fait impropre de « théosophie hindoue ») ; cela est vraiment insuffisant, d'autant plus que l'interprétation qui est présentée dans ces ouvrages est jugée fort sévèrement par les Hindous. Il faut ajouter qu'il y a aussi une note dans laquelle est mentionné un livre de Râma Prasâd, écrivain théosophiste, dont l'autorité est tout à fait nulle ; cette note est d'ailleurs rédigée d'une façon assez extraordinaire, mais nous ne savons si cela doit être imputé à l'auteur ou au traducteur. Il y aurait lieu de relever en outre bien des erreurs qui, pour porter sur des détails, ont aussi leur importance : ainsi, *et-taçawwuf* n'est pas du tout « l'*idée* sûfie », mais bien l'*initiation*, ce qui est tout différent (voir par exemple le traité de Mohyiddin ibn Arabi intitulé *Tartîbut-taçawwuf*, c'est-à-dire « Les catégories de l'initiation »). Les quelques lignes qui sont consacrées aux *Malâmatiyah* en donnent une idée complètement erronée ; cette question, qui est fort peu connue, a pourtant une portée considérable, et nous regrettons de ne pouvoir nous y arrêter. Beaucoup des conceptions les plus essentielles de l'ésotérisme musulman sont entièrement passées sous silence : telle est, pour nous borner à un seul exemple, celle de l'« Homme universel » (*El-Insânul-kâmil*), qui constitue le fondement de la théorie ésotérique de la « manifestation du Prophète ». Ce qui manque aussi, ce sont des indications au moins sommaires sur les principales écoles et sur l'organisation de ces Ordres initiatiques qui ont une si grande influence dans tout l'Islam. Enfin, nous avons rencontré quelque part l'expression fautive d'« occultisme musulman » : l'ésotérisme métaphysique dont il

s'agit et les sciences qui s'y rattachent en tant qu'applications n'ont absolument rien de commun avec les spéculations plus ou moins bizarres qu'on désigne sous le nom d'« occultisme » dans le monde occidental contemporain.

V. *Les sectes*. — L'auteur s'élève avec raison contre la croyance trop répandue à l'existence d'une multitude de sectes dans l'Islam ; en somme, ce nom de sectes doit être réservé proprement aux branches hétérodoxes et schismatiques, dont la plus ancienne est celle des *Khâridjites*. La partie du chapitre qui est consacrée au *Chiisme* est assez claire, et quelques-unes des idées fausses qui ont cours à ce sujet sont bien réfutées ; mais il faut dire aussi que, en réalité, la différence entre *Sunnites* et *Chiites* est beaucoup moins nettement tranchée, à part les cas extrêmes, qu'on ne pourrait le croire à la lecture de cet exposé (ce n'est que tout à fait à la fin de l'ouvrage qu'il se trouve une légère allusion aux « nombreux degrés de transition qui existent entre ces deux formes de l'Islam »). D'autre part, si la conception de l'*Imâm* chez les *Chiites* est suffisamment expliquée (et encore faut-il faire une réserve quant au sens plus profond dont elle est susceptible, car l'auteur ne paraît pas avoir une idée très nette de ce qu'est le symbolisme), il n'en est peut-être pas de même de celle du *Mahdî* dans l'Islam orthodoxe ; parmi les théories qui ont été formulées à cet égard, il en est qui sont d'un caractère fort élevé, et qui sont bien autre chose que des « ornements mythologiques » ; celle de Mohyiddin ibn Arabi, notamment, mériterait bien d'être au moins mentionnée.

VI. *Formations postérieures*. — Il y a, au commencement de ce dernier chapitre, une interprétation de la notion de *Sunna* comme « coutume héréditaire », qui montre une parfaite incompréhension de ce qu'une *tradition* est véritablement, dans son essence et dans sa raison d'être. Ces considérations conduisent à l'étude de la secte moderne des *Wahhâbites*, qui prétend s'opposer à toute innovation contraire à la *Sunna*, et qui se donne ainsi pour une restauration de l'Islam primitif ; mais c'est probablement un tort de croire ces prétentions justifiées, car elles ne nous semblent pas l'être plus que celles des Protestants dans le Christianisme ; il y a même plus d'une analogie curieuse entre les deux cas (par exemple le rejet du culte des saints, que les uns et les autres dénoncent également comme une « idolâtrie »). Il ne faudrait pas non plus attribuer une importance excessive à certains mouvements contemporains, comme le *Bâbisme*, et surtout le *Béhâïsme* qui en est dérivé, M. Goldziher dit par progrès, nous dirions plutôt par dégénérescence. L'auteur a vraiment grand tort de prendre au sérieux une certaine adaptation « américanisée » du *Béhâïsme*, qui n'a absolument plus rien de musulman ni même d'oriental, et qui, en fait, n'a pas plus de rapports avec l'Islam que le faux *Vêdânta* de Vivêkânanda (que nous avons eu l'occasion de mentionner au cours de notre étude sur le théosophisme) n'en a avec les véritables doctrines hindoues : ce n'est qu'une espèce de « moralisme » quasi-protestant. Les autres sectes dont il est question ensuite appartiennent à l'Inde ; la plus importante, celle des *Sikhs*, n'est pas proprement musulmane, mais apparaît comme une tentative de fusion entre le Brâhmanisme et l'Islam ; telle est du moins la position qu'elle prit à ses débuts. Dans cette dernière partie, nous avons encore noté les expressions

défectueuses d'« Islam hindou », et de « Musulmans hindous » : tout ce qui est *indien* n'est pas *hindou* par là même, puisque ce dernier terme ne désigne exclusivement que ce qui se rapporte à la tradition brâhmanique ; il y a là quelque chose de plus qu'une simple confusion de mots.

Naturellement, nous avons surtout signalé les imperfections de l'ouvrage de M. Goldziher, qui n'en est pas moins susceptible de rendre des services réels, mais, nous le répétons, à la condition qu'on veuille y chercher rien de plus ni d'autre que des renseignements d'ordre historique, et qu'on se méfie de l'influence exercée sur tout l'exposé par les « idées directrices » que nous avons dénoncées tout d'abord. Certaines des remarques qui précèdent montrent d'ailleurs que, même au point de vue de l'exactitude de fait, le seul qui semble compter pour les « historiens des religions », l'érudition pure et simple ne suffit pas toujours ; sans doute, il peut arriver qu'on donne une expression fidèle d'idées qu'on n'a pas comprises vraiment et dont on n'a qu'une connaissance tout extérieure et verbale, mais c'est là une chance sur laquelle il serait préférable de ne pas compter outre mesure.

Revue de philosophie, mars-avril 1922.

W. Wallace, S. J. — *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes*.

W. WALLACE, S. J. — *De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes*. Traduction de l'anglais par L. HUMBLET, S. J. Introduction par TH. HENUSSE, S. J. Un vol. in-8° de 306 p. Albert Dewit, Bruxelles, 1921.

Voici un livre fort intéressant à plusieurs points de vue : d'abord, en un sens à la fois religieux et psychologique, comme autobiographie de l'auteur et comme description des phases par lesquelles il est passé et qui ont abouti à sa conversion ; ensuite, par la critique très sérieuse qui y est faite du Protestantisme, spécialement sous le rapport du manque de principes et du défaut d'autorité ; enfin, et c'est là ce qui a surtout retenu notre attention, par les vues extraordinairement justes qu'il renferme sur l'esprit de l'Inde et le véritable sens de ses doctrines.

L'auteur, originaire du Nord de l'Irlande, appartenait à la « Basse Église », c'est-à-dire à la fraction de l'Anglicanisme qui est la plus éloignée du Catholicisme, et dont tout le credo se réduit en somme à cette unique formule : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé ». Vers l'âge de dix-huit ans, après de longs efforts, W. Wallace arriva à l'« acte de foi » ; cette foi au Christ ne devait jamais l'abandonner par la suite, mais on peut dire qu'elle était alors la seule certitude qu'il possédât. Entré dans les ordres anglicans, il fut, au bout de quelques années de ministère durant lesquelles il éprouva déjà « un sentiment d'impuissance et de stérilité terrible », envoyé sur sa demande comme missionnaire au Bengale. C'est là que, constatant les pitoyables résultats obtenus par l'Anglicanisme, il découvrit que les causes de cet échec « se ramassaient en une racine unique : l'absence d'une autorité chrétienne suprême et universelle ». L'Hindou s'étonne d'une religion dont le dernier mot lui apparaît être : « Fais à ta guise », et il la juge inférieure à la sienne qui, comme le dit le P. Hénusse dans son introduction, « s'impose tout à la fois par la haute valeur spirituelle d'une doctrine très nette et par l'autorité vénérable d'une tradition multiséculaire ». Cette supériorité de la doctrine hindoue à l'égard du Christianisme anglican, W. Wallace n'hésite pas à la reconnaître et à la proclamer franchement ; et il semble bien qu'il n'ait jamais partagé un seul instant les préjugés de ses confrères, qui, sans rien connaître de cette doctrine, l'écartaient en bloc comme indigne de leur examen.

Il fallait déjà être bien dépourvu d'un certain parti pris pour se mettre, dans de semblables conditions, à faire des doctrines de l'Inde une étude approfondie ; il fallait l'être bien plus encore, et d'une autre façon, pour y trouver ce que l'auteur y trouva ; et c'est probablement parce qu'il n'avait rien d'un « orientaliste » de profession qu'il put arriver à comprendre ces choses. Voici d'ailleurs le jugement qu'il porte sur les traductions anglaises des livres sacrés de l'Inde : « Souvent la traduction était obscure au point d'être inintelligible, et, même là où l'on pouvait

comprendre, les idées paraissaient tellement étranges que je n'en pouvais tirer pratiquement aucun parti. Il me devint rapidement évident que les termes anglais ne pouvaient correspondre exactement aux idées qu'ils prétendaient rendre, si bien que d'étudier les livres sacrés des Hindous dans des traductions anglaises était pis qu'une perte de temps… ». Et, après avoir appris le sanscrit suffisamment pour lire les textes mêmes, « je reconnus ce que j'avais fortement soupçonné, que la langue anglaise ne rendait ni ne pouvait rendre la pensée de l'original, et que les traductions n'étaient utiles qu'aux mains de ceux qui connaissaient par ailleurs le tour de pensée hindou. Souvent leur usage ne se bornait pas à être inutile, car non seulement la pensée n'était pas rendue ni saisie, mais à sa place, dans l'esprit du lecteur, s'établissait une absurde contrefaçon ». C'est là très exactement ce que nous pensons nous-même à cet égard, et on peut étendre ce jugement à tous les travaux des orientalistes en général.

Citons aussi l'appréciation de l'auteur sur les Hindous, qui n'est pas moins juste : « Outre leurs vertus naturelles, je découvrais en eux de la pensée et de la spiritualité. Ils étaient penseurs, penseurs originaux et religieux, montraient une très grande finesse et une vraie puissance d'observation. Je parle évidemment surtout des brahmanes, mais aussi des paysans… Maintes fois, leur force logique m'étonna aussi, et la profondeur de leur pensée qui, cependant, semblait toute simple… Il est une chose que je puis affirmer avec certitude : jamais je n'ai rencontré de gens avec qui il fût plus facile d'entrer en relations d'idées que les Hindous, ni qui fussent plus intéressants dans ce genre de causerie, ni qui eussent plus de goût pour cette sorte de conversation… Seulement, il fallait apprendre leur langue métaphysique et religieuse et pouvoir parler en termes répondant à leur pensée ; quand nous leur servions les formules de nos conceptions religieuses, ils ne comprenaient guère et goûtaient moins encore. »

Quant à la compréhension même des idées et des doctrines, « le premier fait qui jeta quelque lumière sur la question, ce fut cette affirmation d'un natif que, dans la religion hindoue, tout tendait à acquérir l'« absorption » ou l'« extase » (*samâdhi*) comme moyen d'atteindre l'Être Suprême ». C'était là un excellent point de départ, et il était alors facile de se rendre compte que les multiples figures symboliques étaient toutes disposées de façon à être « des aides pour la concentration de l'esprit », ce qui est effectivement leur rôle essentiel. « Avec insistance, les Hindous nous affirmaient que l'idole n'était qu'une commodité, comme le signe *x*, employé par les algébristes pour désigner la quantité inconnue… J'en venais à me demander jusqu'à quel point ce culte des choses créées méritait, pour eux, le nom d'idolâtrie ». Nous pourrions, pour notre part, affirmer plus nettement qu'il n'y a là véritablement aucune idolâtrie, mais nous devons reconnaître que c'est la première fois que nous voyons cette idée exprimée par un Occidental, même sous une forme simplement dubitative.

Si l'auteur n'est pas allé jusqu'à une assimilation parfaite et totale de l'Intellectualité hindoue, il est cependant allé déjà très loin en ce sens, beaucoup

plus loin même que ne le comporterait une connaissance simplement théorique. Nous en avons la preuve dans les pages qu'il consacre au *Nirvâna,* et dont nous tenons à reproduire quelques passages : « Je consultai là-dessus les dictionnaires, je consultai les auteurs d'Europe, je comparai les livres sanscrits, j'étais certain d'une chose : ce n'était pas ce que décrivaient mes livres, un pur et simple anéantissement. Car, comme le disait le *Sâmkhya* en faisant allusion à cette question, le grand vide ne saurait être l'objet de l'ambition de l'homme… Je sentais que quelque chose dans la religion hindoue se dérobait à moi. Je ne la saisissais pas, sans savoir pourquoi. Cependant, un jour, comme je méditais cet enseignement, ce perpétuel enseignement sur le *Nirvâna* et le *Samâdhi*, essayant d'en sonder le sens, Dieu, je pense, vint à mon aide. Comme dans la lueur d'un éclair, je perçus ce que ces formules cachaient peut-être plus qu'elles ne l'exprimaient ; je me rendis compte, je « réalisai » le terme sublime de l'aspiration hindoue, cet idéal qui fascinait tout esprit hindou, qui influait sur toute activité hindoue. Ce fut plutôt une illumination intérieure qu'une découverte. Cela défiait toute description ». Et cette « illumination » véritable, sur la nature de laquelle il n'est pas possible de se tromper quand on connaît ce dont il s'agit, lui montra que le *Nirvâna* n'était pas une « absorption en Dieu », du moins au sens où l'entendent les Occidentaux qui se mêlent d'en parler sans en rien savoir : « Il n'y avait, certainement, pas extinction de la personnalité, extinction de l'être, mais plutôt une *réalisation de personnalité* dans une absorbante communion de splendeur infinie ». On ne saurait mieux dire, et c'est nous qui soulignons les mots « réalisation de personnalité », parce qu'ils sont ceux mêmes que nous avons, de notre côté, adoptés depuis longtemps comme la meilleure expression que les langues occidentales puissent nous fournir pour rendre, dans la mesure du possible, ce dont il est question ; il y a là, très certainement, autre chose qu'une simple coïncidence. Et le P. Wallace reproduit ensuite ce qu'il écrivait à cette époque : « Absorbée en une union transcendante, l'âme ne voit que le Suprême, n'est consciente que du Suprême… Pour qui se trouve en présence de l'éternel, rien ne semble demeurer, sinon en Lui, de cette flottante fantasmagorie, rien, pas même l'être propre qui, quoiqu'il existe de fait — puisqu'il connaît et jouit infiniment de connaître, — n'est cependant pas connu consciemment, tant il est absorbé dans la contemplation. Rien ne reste, sinon cette "réalisation" du Suprême qui transfigure l'esprit en soi-même par une transfiguration éternelle… Le *Nirvâna*, à la fois l'abolition de tout et la réalisation de tout ; l'abolition de la fantasmagorie du sens et du temps, de toutes ces ombres qui, quelle que soit notre estime pour elles, *ne sont pas*, quoi qu'elles puissent être, quand nous « réalisons » le *Seul* qui *est*… Ce n'est point une extinction, mais une réalisation, la réalisation du *Vrai* par le *vrai*. » Tous les essais d'interprétation des orientalistes apparaissent absolument dérisoires auprès de ces lignes où un homme qui avait acquis autre chose qu'une connaissance « livresque » essayait de décrire ce qu'il avait *vu* « quoique seulement par transparence, obscurément ». Ces derniers mots prouvent bien que, comme nous le disions, il n'a pas été jusqu'au bout ; « mais ce que j'avais vu, je l'avais vu », ajoute-t-il, et une connaissance de cet ordre, même si elle demeure obscure et enveloppée, est pour celui qui l'a acquise quelque chose que rien ne pourra jamais lui faire perdre. Tous

les Hindous avec qui W. Wallace était en relation reconnurent sans peine à quel point il en était arrivé ; par leurs paroles et par leur attitude, ils l'assurèrent « qu'il avait trouvé », et l'un d'eux lui dit : « Tout ce que vous avez qui vaille, c'est de nous que vous l'avez appris », ce que lui-même ne faisait aucune difficulté pour admettre, pensant « avoir plus reçu de l'Inde qu'il ne saurait jamais lui donner ».

Après avoir compris ces choses (et il y a encore bien d'autres considérations que, malgré leur intérêt, nous sommes obligé de passer sous silence), le Rév. Wallace ne pouvait plus rester ce qu'il était : il n'avait nullement perdu la foi chrétienne, mais en lui « le Protestantisme s'était miné lentement » ; aussi sa conversion au Catholicisme suivit-elle d'assez près son retour en Europe, après un séjour en Amérique qui lui fit faire, entre la civilisation hindoue et la civilisation occidentale poussée à l'extrême, une comparaison qui n'était point à l'avantage de cette dernière. Il y eu cependant encore quelques luttes au moment de sa conversion, et même au début de son noviciat dans la Compagnie de Jésus : ce qu'on lui présentait lui paraissait « petit » et « étroit » à côté de ce qu'il connaissait ; il ne rencontrait pas précisément de difficultés d'un caractère positif, mais on exigeait de lui des négations qui venaient probablement surtout d'une certaine incompréhension chez ses directeurs, et divers passages montrent qu'il dut, par la suite, s'apercevoir que l'opposition et l'incompatibilité prétendues des conceptions hindoue et catholique étaient inexistantes : n'écrit-il pas que le *Sanâtana Dharma* (la « loi éternelle » des Hindous) est le naturel « pédagogue menant au Christ », et n'exprime-t-il pas le regret que « les catholiques ne s'en rendent pas compte pleinement » ? « Le *Sanâtana Dharma* des sages hindous, lisons-nous encore ailleurs, comme je l'entendais maintenant, procédait exactement du même principe que la religion chrétienne. Seulement, c'était une tentative d'exécuter chacun pour soi, isolément, ce que le Christ, selon ma croyance, avait exécuté pour nous tous, d'une manière universelle. Il y avait rivalité ; il n'y avait pas antagonisme ». C'est déjà beaucoup d'avoir reconnu cela ; il y a bien peu d'occidentaux qui l'aient compris, et peut-être moins encore qui aient osé le proclamer ; mais nous pouvons aller plus loin et dire qu'il n'y a même pas rivalité, parce que, si le *principe* est le même en effet, le *point de vue* n'est pas le même. Nous touchons ici au point essentiel sur lequel la compréhension des doctrines hindoues est demeurée imparfaite chez le P. Wallace : c'est qu'il n'a pu s'empêcher de les interpréter dans un sens « religieux », suivant l'acception que les Occidentaux donnent à ce mot ; nous n'avons pas à rechercher si ce côté par lequel son esprit était demeuré occidental malgré tout ne fut pas ce qui l'arrêta dans cette voie de « réalisation » qu'il avait si bien entrevue ; mais ce qu'il y a de certain, c'est que c'est cela qui lui fait commettre certaines confusions, regarder notamment comme identiques l'idée de *moksha* et celle du « salut », et dire que le Christianisme a mit à la portée de tous l'idéal même que l'Hindouisme ne pouvait proposer qu'à une élite. Malgré cette réserve que la vérité nous oblige à formuler, il n'en reste pas moins que le livre du P. Wallace constitue pour nous un témoignage d'une valeur et d'une importance exceptionnelles, et que nous avons eu la très grande satisfaction d'y trouver, sur bien des points, une éclatante confirmation de

ce que nous pensons et disons nous-même sur l’Inde et ses doctrines.

Revue de philosophie, novembre-décembre 1923.

AUGUSTIN PÉRIER. — *Yahyâ ben Adî : un philosophe arabe chrétien du x^e^ siècle. — Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî.*

BARON CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam. — I. Les souverains, l'histoire et la philosophie politique. — II. Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles.*

LOTHROP STODDARD. — *Le Nouveau Monde de l'Islam*.

LOUIS FINOT. — *La marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)*.

ÉMILE SENART. — *La Bhagavad-Gîtâ*.

LOUIS FINOT. — *Les questions de Milinda (Milinda-Pañha).*

AUGUSTIN PERIER. — *Yahyâ ben Adî : un philosophe arabe chrétien du x^e^ siècle. — Petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî*. Deux vol. in-8^o^ de 228 et 136 p., J. Gabalda et P. Geuthner, Paris, 1920.

Le plus grand reproche que nous adresserons au travail de M. l'abbé Périer, c'est qu'il a vraiment un peu trop l'aspect extérieur d'une « thèse », au sens universitaire de ce mot ; c'en est une, en effet, mais est-il bien nécessaire que la présentation s'en ressente à ce point ? Cela ne peut que nuire à un ouvrage qui, par l'incontestable intérêt des renseignements qu'il apporte sur un sujet fort peu connu, mériterait pourtant de ne point passer inaperçu.

L'œuvre de Yahyâ ben Adî, du moins dans ce qui en est parvenu jusqu'à nous (car ses nombreux traités proprement philosophiques sont malheureusement perdus), apparaît surtout comme une utilisation de la doctrine aristotélicienne à des fins apologétiques. Ce qu'il y a de curieux, d'ailleurs, c'est que, à cette époque, toutes les écoles musulmanes et toutes les sectes chrétiennes (jacobites, melchites, nestoriens et autres) prétendaient s'appuyer également sur Aristote, où chacune croyait trouver une confirmation de ses théories particulières. M. Périer pense que « c'est sur le prolongement de l'École d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de jonction entre l'aristotélisme et la philosophie arabe » ; c'est là une question qu'il pourrait être intéressant d'examiner de plus près.

Après une vue d'ensemble sur les idées philosophiques de Yahyâ ben Adî telles qu'elles se dégagent de fragments assez peu cohérents dans leur état actuel, M. Périer donne une analyse très développée, avec de larges extraits, de ses grands traités théologiques : le *Traité de l'Unité*, le *Traité de la Trinité* et le *Traité de l'Incarnation ou de l'Union*. Cette partie, que nous ne pouvons songer à résumer ici, est de beaucoup la plus importante ; les procédés dialectiques mis en œuvre par

le philosophe arabe pour répondre aux objections de ses contradicteurs sont tout à fait dignes d'attention et souvent fort originaux.

Nous nous permettons une critique de détail : M. Périer n'a pas compris ce que les Arabes, tant musulmans que chrétiens, entendent par « l'homme universel » (qui n'est pas du tout « l'espèce humaine », et qui n'est pas davantage une « abstraction ») ; et il trouve « puérile », précisément faute de la comprendre, une conception d'une très haute portée métaphysique. Et pourquoi juge-t-il bon, à ce propos, de professer un certain dédain pour les « subtilités scolastiques », et de laisser transparaître un « nominalisme » qui n'avait rien à voir avec le rôle d'historien auquel il entendait se borner ?

Le second volume comprend le texte et la traduction de huit petits traités apologétiques de Yahyâ ben Adî, plus la traduction seule d'un neuvième traité. Nous ne pouvons que rendre hommage au labeur fort pénible qu'a dû s'imposer M. Périer pour éditer un texte, pour la première fois, avec des manuscrits très défectueux. Quant à sa traduction française, il dit « qu'il s'est efforcé de la rendre *fidèle* et *claire* », et il nous paraît y avoir fort bien réussi.

BARON CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam. — I. Les souverains, l'histoire et la philosophie politique. — II. Les géographes, les sciences mathématiques et naturelles.* Deux vol. in-16° de 384 et 400 p., P. Geuthner, Paris, 1921.

Ces volumes sont les deux premiers d'une série qui doit en comporter cinq et qui a pour but de donner un aperçu d'ensemble sur l'intellectualité musulmane dans toutes les branches où s'est exercée son activité. « Nous avons voulu, dit l'auteur, faire ici, non un catalogue, mais un choix. Notre intention n'a pas été de tout dire, mais de mettre en relief les figures principales, de faire connaître les œuvres maîtresses, de donner le sentiment de quelques idées essentielles, la vue de certains sommets ». Le besoin se faisait grandement sentir, en effet, d'un tel ouvrage, donnant les indications nécessaires pour se reconnaître parmi la multitude des travaux de détail auxquels se complaisent d'ordinaire les orientalistes.

Le titre général peut prêter à une critique, car il ne semble pas parfaitement exact ; du moins le mot de « penseurs » y est pris dans une acception très large. On peut s'en rendre compte par les sous-titres : les personnages dont il est question jusqu'ici, sauf un petit nombre d'exceptions, ne sont pas des penseurs au sens où on l'entend habituellement ; sans doute l'emploi de ce mot sera-t-il plus justifié pour les volumes qui doivent suivre. Quoi qu'il en soit, il y a là des exposés fort intéressants, notamment dans le second volume, plus particulièrement important en ce qui concerne l'histoire des sciences ; on ne sait pas assez, en Europe, tout ce qu'on doit aux Arabes, par qui se sont conservées et transmises en grande partie les connaissances de l'antiquité, sans compter tout ce qu'eux-mêmes y ont ajouté, notamment dans l'ordre mathématique. C'est ce qui ressort très nettement de cet ouvrage, dont l'auteur fait preuve, à cet égard, de beaucoup d'impartialité ;

malheureusement, il n'en est pas de même lorsque vient à se poser la question des origines : il veut que la science arabe se soit inspirée à peu près exclusivement de la science grecque, ce qui est vraiment excessif. Que les derniers néo-platoniciens se soient réfugiés en Perse, et que de là ils aient exercé une certaine influence sur le monde musulman, cela est fort admissible ; mais enfin il y a eu autre chose, et, en Perse même, le Mazdéisme n'était pas un élément négligeable (notons d'ailleurs, à ce propos, ce fait trop généralement ignoré, que les musulmans honorent Zoroastre comme un prophète). En astronomie, les Perses devaient sans doute beaucoup plus aux Chaldéens qu'aux Grecs ; et, d'un autre côté, il ne nous paraît pas que la secte arabe des Sabéens, qui fournit beaucoup de savants dans les quatre premiers siècles de l'Islam, puisse être regardée comme se rattachant proprement au néo-platonisme. D'ailleurs, celui-ci, au fond, n'était-il pas plus oriental que grec sous bien des rapports, et n'est-ce pas pour cela, précisément, que les Orientaux accueillirent volontiers parmi eux ses représentants ? Mais c'est surtout quand il s'agit de l'Inde que le parti pris devient par trop manifeste : quand les Arabes eux-mêmes appliquent à quelque chose l'épithète de *hindi*, « cela ne tire pas à conséquence », et il suffit que l'influence indienne « ne soit pas évidente » pour qu'on l'écarte résolument, tandis que, par contre, on fait valoir en faveur de l'influence grecque les coïncidences les plus insignifiantes. Il y aurait beaucoup à dire sur certains points, comme l'origine des chiffres, celle de l'algèbre, la question des périodes astronomiques, et aussi, pour la Chine, l'invention de la boussole ; mais nous ne pouvons y insister davantage. Ajoutons seulement une dernière remarque : il est pour le moins singulier de présenter l'empereur mogol Akbar comme « un des pères du théosophisme moderne » ; si peu orthodoxe qu'ait pu être le syncrétisme religieux de ce souverain, il ne méritait vraiment pas cette injure, car c'en est bien une, encore que l'auteur ne semble pas du tout la considérer comme telle. Mais ces diverses réserves, qui ne portent pas en somme sur ce qu'il y a de plus essentiel, ne doivent pas nous faire méconnaître la réelle valeur d'un ouvrage fort consciencieusement fait et qui peut rendre de très grands services.

LOTHROP STODDARD. — *Le Nouveau Monde de l'Islam*. Traduit de l'anglais par ABEL DOYSIE. Un vol. in-8° de 323 p., Payot, Paris, 1923.

Bien que cet ouvrage traite surtout des questions d'ordre politique et social, il est intéressant aussi à d'autres points de vue. L'auteur, disons-le tout de suite, est loin d'être impartial : il est imbu de tous les préjugés occidentaux en général, et de ceux du protestantisme anglo-saxon en particulier ; il réédite tous les clichés courants sur l'« obscurantisme » et sur le « progrès » ; il ne trouve à louer que ce qui lui paraît, à tort ou à raison, avoir une teinte de « puritanisme » ou de « rationalisme » ; et il a une tendance, assez naturelle dans ces conditions, à exagérer l'importance du rôle des « réformateurs libéraux » et surtout celle de l'influence occidentale. Il prend pour une « élite » ces rares éléments européanisés qui, au point de vue oriental, sont plutôt tout le contraire, et, trop souvent, des apparences tout extérieures l'empêchent de voir la réalité profonde, qu'il est d'ailleurs très probablement incapable de saisir. En effet, on pourra se faire une

idée suffisante de son manque absolu d'intellectualité (défaut bien américain) par ces deux exemples : les doctrines purement métaphysiques de certaines écoles arabes ne sont pour lui que « superstition et mysticisme puéril », et l'enseignement traditionnel, basé sur l'étude des textes sacrés, est « une ineptie qui pétrifie l'intelligence » !

Cependant, ce livre mérite d'être lu, parce qu'il est généralement bien informé ; aussi ne peut-on que regretter que l'auteur, au lieu de s'en tenir à l'exposé des faits, y mêle constamment des appréciations tendancieuses, aggravées par une multitude d'épithètes injurieuses, ou tout au moins blessantes pour les Orientaux. Il y a là, sur la politique anglaise en Orient au cours de ces dernières années, un certain nombre de vérités qu'il serait extrêmement utile de répandre. La partie la plus intéressante de l'ouvrage est peut-être celle qui est consacrée au « nationalisme » ; on y voit assez bien la différence des idées que ce même mot sert à désigner, suivant qu'il s'agit de l'Occident ou de l'Orient ; sur les rapports de la « nationalité » et de la « race », il y a aussi des considérations dignes d'être remarquées, bien qu'elles manquent un peu de précision.

Disons encore que le titre ne donne pas une idée exacte de l'ouvrage dans son ensemble, car il y est question, non seulement de la situation actuelle du monde musulman, mais aussi de celle de l'Inde ; cette étude embrasse donc à la fois ce que l'on peut appeler le Proche et le Moyen Orient. L'auteur est très prudent dans ses conclusions, ce dont on ne peut que l'approuver ; il s'abstient soigneusement de formuler la moindre prévision sur le cours ultérieur des événements. Enfin, malgré sa partialité évidente, il ne peut s'empêcher de reconnaître que, si certains dangers menacent l'Occident, celui-ci y a une large part de responsabilité.

La traduction est littérale au point d'en être parfois incorrecte, et elle est déparée par des bizarreries de langage qu'il eût été bien facile d'éviter. Ainsi, en français, on ne dit pas « bribe », mais « corruption » ou « vénalité » ; on ne dit pas un « papier », mais un « article » sur tel ou tel sujet ; « practically » ne se traduit pas toujours par « pratiquement », et ainsi de suite. Il y a aussi une confusion entre « indien » et « hindou », dont nous ne savons si elle est imputable à l'auteur ou au traducteur. Et, puisque nous en sommes à la forme, il est un peu ridicule en France, sinon en Amérique, de donner à la dernière guerre la dénomination apocalyptique d'« Armageddon ».

LOUIS FINOT. — *La marche à la Lumière (Bodhicharyâvatâra)*. Poème sanscrit de ÇANTIDEVA ; traduction française avec introduction. Un vol. in-8° de 168 p. Collection des Classiques de l'Orient ; Bossard, Paris, 1920).

La *Bodhi*, terme qui a été traduit un peu librement par « Lumière », et qui évoque plutôt l'idée de « Sagesse », est « l'Illumination suprême qui révèle au Buddha la loi de l'univers » ; la marche à la *Bodhi*, c'est donc « l'ensemble des exercices spirituels qui acheminent vers son but le futur Buddha ». Le traité de Çântideva, indépendamment de ses mérites poétiques, est très propre à donner une

idée de l'ascèse bouddhique du *Mahâyâna* ou « Grand Véhicule », qui propose pour but à ses adhérents « l'état idéal de Buddha sauveur du monde », tandis que le *Hînayâna* ou « Petit Véhicule » se contente de conduire les siens à la paix du *Nirvâna*. Il offre aussi, surtout dans ses derniers chapitres, un excellent spécimen de la dialectique spéciale de l'école des *Mâdhyamikas*, à laquelle appartenait son auteur, qui vivait, croit-on, vers le VII^e^ siècle de l'ère chrétienne.

Il existait déjà une traduction française du *Bodhicharyâvatâra*, due à M. de la Vallée-Poussin, et publiée en 1905-1907 dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*. « Cette traduction, dit M. Finot dans son introduction, met au premier plan l'explication doctrinale et y sacrifie délibérément la concision, qui est le principal mérite du style de Çântideva ». C'est à un autre point de vue, plutôt littéraire, que lui-même a voulu se placer ; mais on pourrait se demander si, en s'efforçant de conserver la concision de l'original, il n'a pas introduit dans sa version un peu d'obscurité ; et il est fâcheux qu'il n'ait pas jugé bon tout au moins d'y joindre un plus grand nombre de notes explicatives, pour suppléer à l'insuffisance des mots français qui, bien souvent, ne correspondent que très approximativement aux termes sanscrits. Ce n'est pas en calquant scrupuleusement la traduction sur le texte que l'on peut rendre le mieux l'esprit de celui-ci, surtout quand il s'agit d'un texte oriental ; et n'est-il pas à craindre que, dans ces conditions, l'essentiel de la pensée n'échappe à la plupart des lecteurs ? Enfin, même quand on entend s'adresser simplement au « public lettré », et quelque dédain qu'on lui suppose à l'égard des « questions théologiques », est-il bien légitime d'accorder plus d'importance à la forme qu'au fond ?

ÉMILE SENART. — *La Bhagavad-Gîtâ*. Traduite du sanscrit avec une introduction. Un vol. in-8^o^ de 174 p. Collection des Classiques de l'Orient ; Bossard, Paris, 1922.

De tous les textes hindous, la *Bhagavad-Gîtâ* est très certainement un des plus connus en Europe, un de ceux qui ont été le plus fréquemment traduits et commentés en diverses langues. On sait que ce dialogue entre Krishna et son disciple Arjuna est un fragment du *Mahâbhârata*, l'une des deux grandes épopées de l'Inde antique. Certains ont voulu y voir l'expression de ce qu'il y a de plus élevé et de plus profond dans les doctrines hindoues, ce qui est une exagération : quelle que soient l'autorité et la portée de ce livre, il ne saurait être mis sur le même rang que les *Upanishads* ; il ne présente, à vrai dire, qu'un aspect de la doctrine, mais un aspect qui n'en est pas moins digne d'être étudié avec la plus grande attention.

Ce qui nous paraît étrange ici, c'est l'état d'esprit du traducteur, qui commence par déclarer qu'il « s'arrête au seuil du sanctuaire », et qui met à s'avouer « profane » un empressement peu ordinaire. Les idées et leur vérité ne l'intéressent pas, c'est évident ; comment donc a-t-il pu avoir le courage, dans ces conditions, d'entreprendre et de mener à bien un tel travail ? Pour lui, sans doute, ce fut un simple exercice de philologue ; la mentalité de certains « spécialistes » est vraiment

déconcertante ! Et n'y a-t-il pas là aussi quelque chose de ce curieux préjugé d'après lequel ceux qui se bornent à envisager une doctrine « de l'extérieur » seraient seuls qualifiés pour l'étudier « scientifiquement » ? Malgré tout, parmi les considérations un peu confuses qui sont rassemblées dans l'introduction, il s'en trouve quelques-unes qui ne manquent pas de justesse : ainsi l'affirmation du caractère « encyclopédique » de l'épopée hindoue, mais encore faudrait-il y ajouter quelques précisions sur la façon dont sont comprises les sciences traditionnelles ; ainsi encore cette remarque que « beaucoup plus que par déductions serrées, la pensée des hindous procède par intuitions et par classifications partielles », qui d'ailleurs ne sont point des classifications à proprement parler, mais bien plutôt ce que nous appellerions volontiers des « correspondances ». Un point intéressant est celui-ci : certains passages de la *Bhagavad-Gîtâ* peuvent être rattachés aux conceptions du *Vêdânta*, d'autres à celles du *Sânkhya* ; pour ceux qui voient là deux « systèmes » plus ou moins rivaux et incompatibles entre eux, un tel fait est inexplicable, à moins de recourir à la théorie de l'« interpolation », qui est la grande ressource de la « critique historique », et que M. Senart, il faut le dire à sa louange, n'hésite pas à qualifier d'« expédient trop commode pour n'être pas d'abord un peu suspect ». Quant à lui, il a tout au moins entrevu qu'il ne s'agit pas de « systèmes », mais bien de « points de vue », et c'est déjà beaucoup ; mais, faute de saisir l'harmonie de ces « points de vue » dans l'unité totale de la doctrine, il a cru se trouver en présence d'une « pensée inconsistante et dispersée », alors que, tout au contraire, ses caractères fondamentaux, ses notes dominantes, si l'on peut dire, sont « concentration » et « identité ».

Quant à la traduction elle-même, elle est sans doute moins agréable à lire que celle de Burnouf, mais elle a, en revanche, le grand avantage d'être plus précise ; Burnouf, en effet, avait eu l'habileté de passer à côté des difficultés et d'éviter beaucoup de contre-sens en restant dans le vague. M. Senart n'a pas seulement mieux rendu certains mots que son prédécesseur avait traduits d'une façon insuffisante ou inexacte ; il a aussi, et avec raison, gardé sous leur forme sanscrite « des termes pour lesquels nous manquent des équivalents, même approximatifs ». On regrettera peut-être qu'il n'ait pas placé à la fin de son ouvrage un lexique contenant l'explication de ces termes ; pourtant, les quelques notes qui se trouvent au bas des pages nous donnent à penser qu'il a mieux fait de s'en abstenir : la philologie et l'interprétation des idées sont deux choses très différentes, et, quand on a pris le parti de s'enfermer dans une « spécialité », c'est agir sagement que de ne plus chercher à en sortir. Les termes sanscrits aideront ceux qui sont au courant des idées hindoues à retrouver le sens exact du texte ; quant aux autres, s'ils ne comprennent pas tout, cela est encore préférable pour eux à l'acquisition de notions fausses ou dénaturées.

LOUIS FINOT. — *Les questions de Milinda (Milinda-Pañha).* Traduit du pâli avec introduction et notes. Un vol. in-8^{o} de 166 p. Collection des Classiques de l'Orient ; Bossard, Paris, 1923).

Ce livre, déjà traduit en anglais par Rhys Davids, se compose d'une série de dialogues entre le roi Milinda et le moine bouddhiste Nâgasena ; Milinda est le roi grec Ménandre, qui régnait à Sâgalâ, dans le Panjab, vers le IIe siècle avant l'ère chrétienne ; et il montre bien, dans ses questions, toute la subtilité du caractère grec. La discussion porte sur les points les plus divers de la doctrine bouddhique, parmi lesquels il en est d'importance fort inégale ; mais, dans son ensemble, ce texte est assurément, en son genre, un des plus intéressants qui existent.

Est-ce parce que M. Finot n'a pas été préoccupé cette fois par l'idée qu'il avait à traduire un poème ? Toujours est-il que sa traduction nous a paru plus nette que celle de la *Marche à la Lumière* ; il y a joint d'ailleurs des notes plus abondantes, et il a eu soin d'indiquer, pour les termes techniques, leurs équivalents pâlis ; nous regrettons seulement qu'il n'ait donné qu'exceptionnellement les formes sanscrites correspondantes.

Dans la même collection, fort bien éditée, nous mentionnerons encore, pour ceux qui s'intéressent au Bouddhisme, deux autres ouvrages : *Trois Mystères tibétains*, traduits avec introduction, notes et index par Jacques Bacot (1 vol. in-8o de 300 p., 1921), et *Contes et Légendes du Bouddhisme chinois*, traduits par Édouard Chavannes, avec préface et vocabulaire par Sylvain Lévi (1 vol. in-8o de 220 p., 1921). Bien que ces récits aient été présentés avec des intentions purement littéraires, ils ont en réalité, comme d'ailleurs tous ceux du même genre que l'on peut trouver en Orient, une autre portée pour qui sait en pénétrer le symbolisme au lieu de s'arrêter aux formes extérieures, si séduisantes qu'elles puissent être.

Revue de philosophie, janvier-février 1924.

P. MASSON-OURSEL. — *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*.

P. MASSON-OURSEL. — *La Philosophie comparée*.

ARTHUR et ELLEN AVALON. — *Hymnes à la Déesse*.

P. MASSON-OURSEL. — *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* Un vol. in-8° de 314 p. P. Geuthner, Paris, 1923.

L'auteur, dans son introduction, affirme l'intention de « prêter la plus vigilante attention aux interprétations que l'Orient tient pour classiques », et il reconnaît même que « nos savants rompus à l'usage de la critique, soit historique, soit philologique, font preuve d'une aversion systématique, non exempte de partialité, à l'égard des traditions indigènes ». C'est fort bien ; mais alors pourquoi, dans le corps même de son ouvrage, ne tient-il guère compte que des résultats plus ou moins contestables de la critique européenne ? Et, quand on a commencé par dénoncer la « superstition de la chronologie », pourquoi se laisser interrompre dans l'exposé d'une doctrine par la préoccupation de suivre une chronologie souvent hypothétique, au grand détriment de l'enchaînement logique des idées ? C'est qu'il est probablement bien difficile, avec la meilleure volonté du monde, de se défaire des habitudes mentales qu'impose une certaine éducation.

La meilleure partie de l'ouvrage, celle qui est la plus exacte et la plus complète, est certainement, comme il fallait s'y attendre, celle qui concerne le bouddhisme. L'auteur rectifie même très justement les interprétations « pessimistes » qui ont cours depuis Schopenhauer ; mais il exagère grandement l'originalité de cette doctrine, dans laquelle il voudrait même voir autre chose que la déviation du brâhmanisme qu'elle est en réalité. Ce qu'il exagère aussi, c'est l'influence du bouddhisme sur le développement ultérieur des doctrines hindoues : sans doute, la nécessité de répondre à certaines objections conduit souvent à préciser l'expression de sa propre pensée ; mais cette influence en quelque sorte négative, la seule que nous puissions reconnaître au bouddhisme, n'est point celle qui lui est attribuée ici.

L'exposé des *darshanas* orthodoxes ne nous a pas paru très clair, et d'ailleurs il est fait d'un point de vue bien extérieur ; nous ne croyons pas que le parti pris de vouloir trouver une « évolution » partout soit compatible avec la compréhension véritable de certaines idées. La même remarque vaut pour ce qu'on est convenu d'appeler l'« hindouïsme », qui est présenté comme le produit d'éléments primitivement étrangers au brâhmanisme et auxquels celui-ci se serait adapté tant bien que mal, de telle sorte que la *trimûrti* elle-même ne serait qu'une invention presque moderne ! Les raisons profondes de la distinction entre vishnuïsme et shivaïsme ne sont même pas entrevues ; mais cette question, de même que celle des

origines, risquerait de nous entraîner bien loin. Il y aurait beaucoup à dire aussi au sujet du *yoga*, qui n'a jamais pu consister en une attitude « pragmatiste » : comment ce mot pourrait-il convenir là où il s'agit précisément de se libérer de l'action ? Signalons enfin une notion étrangement inexacte de ce qu'est la magie et surtout de ce qu'elle n'est pas ; un « mage » et un « magicien » ne sont pas tout à fait la même chose, non plus qu'un « voyant » et un « visionnaire » ; et traduire *rishi* par « visionnaire » nous paraît une fâcheuse inadvertance.

D'une façon générale, les doctrines de l'Inde sont ici comme rapetissées, si l'on peut dire, en raison même du double point de vue sous lequel elles sont envisagées : point de vue historique d'abord, qui met au premier plan des questions sans importance réelle ; point de vue philosophique ensuite, qui est fort inadéquat à ce dont il s'agit, et bien incapable d'aller au fond des choses, d'atteindre l'essence même des doctrines en question. « La philosophie est partout la philosophie », nous dit-on ; mais y a-t-il vraiment de la philosophie partout ? On nous accordera bien, tout au moins, qu'il n'y a pas que cela dans le monde ; et nous ne sommes pas très sûr que certains indianistes « se soient bien trouvés d'avoir possédé dès l'abord une culture philosophique à l'européenne » ; en tout cas, nous n'avons eu, pour notre part, qu'à nous féliciter d'avoir pu connaître au contraire les doctrines de l'Orient avant d'étudier la philosophie occidentale.

P. MASSON-OURSEL. — *La Philosophie comparée*. 1 vol. in-8^{o} de 204 p. F. Alcan, Paris, 1923.

Dans ce second ouvrage, d'un caractère moins « spécial » que le précédent, M. Masson-Oursel présente des considérations sur la « méthode comparative » appliquée à la philosophie, à laquelle elle peut seule, suivant lui, donner une base « positive ». Cette notion de « positivité » parait assez ambiguë, et le sens où elle est entendue ici est probablement bien différent de celui que lui donnait Auguste Comte ; et pourtant on pourrait peut-être la définir, d'une façon générale, par le parti pris d'attribuer aux « faits » une importance prépondérante : « Le principe fondamental d'une philosophie vraiment positive doit être le ferme propos de saisir dans l'histoire, et uniquement dans l'histoire, les faits philosophiques ». Cependant, on nous assure ensuite que « l'immanence du donné philosophique dans l'histoire n'implique point que la méthode positive en philosophie se réduise à la méthode historique » ; la différence doit résider surtout dans l'intention, qui est ici « de mieux comprendre à mesure que nous connaissons davantage » ; mais comprendre quoi ? Le fonctionnement de l'esprit humain, sans doute, et rien de plus ni d'autre, car il ne semble pas qu'on en arrive jamais à se poser la question de la vérité ou de la fausseté des idées en elles-mêmes.

Le principe de la « philosophie comparée » doit être l'analogie ; les considérations qui se rapportent à celle-ci sont d'ailleurs peu nouvelles, mais l'auteur ne paraît pas connaître l'usage qu'en a fait la scolastique, ce dont on ne peut s'étonner quand on le voit attribuer au cartésianisme la distinction de l'essence et de l'existence ! Nous ne pouvons que l'approuver de ne pas « s'exagérer la

valeur des classements de systèmes » et d'écrire des choses comme celles-ci : « La philosophie comparée ne trouve qu'une caricature de ce qu'elle doit devenir dans ces classifications de systèmes sous autant de vocables en *isme*, purs barbarismes non seulement quant à la lettre, mais quant à l'esprit ». Mais lui-même s'est-il toujours bien gardé de tout rapprochement superficiel ou insuffisamment justifié ? Bien que des termes comme ceux de « sophistique » et de « scolastique » ne soient pas en *isme*, l'extension qu'il leur donne n'en est peut-être pas moins excessive.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à quelques exemples de l'application qu'on peut faire de la « méthode comparative ». De la « chronologie comparée » (dont on a soin de nous avertir qu'elle n'est souvent qu'approximative), nous ne dirons qu'une chose : c'est qu'il ne nous est guère possible d'admettre le « synchronisme » des trois civilisations prises comme « points de repère », celles de l'Europe, de l'Inde et de la Chine ; il est vrai que la « critique » occidentale se croit probablement très large en ne réduisant pas davantage encore l'antiquité qu'il lui plaît d'accorder aux civilisations orientales. Le chapitre consacré à la « logique comparée » renferme des considérations beaucoup plus intéressantes, mais que, faute de place, nous ne pouvons songer à résumer ici. Quant à la « métaphysique comparée », pour pouvoir en parler justement, il faudrait d'abord savoir ce qu'est vraiment la métaphysique, et ne pas la prendre pour une « improvisation idéale », ni lui attribuer une origine « pragmatiste », ni la confondre avec le mysticisme. Enfin, pour la « psychologie comparée », nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur pour penser que les psychologues ont eu jusqu'ici le tort très grave de ne faire porter leurs recherches que sur un milieu fort restreint, et de généraliser abusivement des résultats qui ne valent que pour ce milieu ; seulement, nous sommes persuadé qu'il est des choses qui, par leur nature même, échapperont toujours à l'investigation psychologique, et que, notamment, ni l'ordre mystique ni l'ordre métaphysique ne tomberont jamais sous son emprise.

Nous ajouterons que la « philosophie comparée » nous apparaît moins comme une comparaison des *philosophies* que comme une comparaison *philosophique* des idées et des doctrines de toute nature, philosophiques ou autres, car nous nous refusons, quant à nous, à prendre pour la « pensée universelle » ce qui n'est qu'une simple modalité de la pensée. Assurément, on a toujours le droit de se placer au point de vue philosophique pour envisager n'importe quoi, qui peut n'avoir en soi-même rien de philosophique ; mais il faudrait savoir jusqu'où cette attitude permet d'en pousser la compréhension, et, quand il s'agit des doctrines de l'Inde et de la Chine, nous avons beaucoup de raisons de penser qu'elle ne saurait aller bien loin. Il est vrai que cela pourrait en tout cas être suffisant pour améliorer l'enseignement de la philosophie, dont la conclusion du livre contient une critique fort juste à bien des égards ; mais pourquoi, après avoir proposé d'y introduire « des données d'histoire des religions », éprouve-t-on le besoin d'ajouter aussitôt que celle-ci ne risque pas de « compromettre l'indépendance de la pensée laïque » ? Quelles susceptibilités ou quelles inquiétudes le seul mot de religion éveille-t-il donc dans les milieux universitaires ? Et se pourrait-il qu'on y oublie que l'« histoire des

religions » n'a été inventée précisément que pour servir à des fins éminemment « laïques », nous voulons dire antireligieuses ?

ARTHUR et ELLEN AVALON. — *Hymnes à la Déesse*. Traduits du sanscrit avec introduction et notes. — 1 vol. in-16° de 80 p. Petite Collection Orientaliste, Bossard, Paris, 1923.

Sir John Woodroffe est un Anglais qui, chose fort rare, s'est véritablement intéressé aux doctrines de l'Inde, et qui, sous le pseudonyme d'Arthur Avalon, a publié de nombreux ouvrages dans lesquels il se propose de faire connaître le tantrisme, c'est-à-dire un des aspects de ces doctrines qui sont le plus complètement ignorés du public européen. Celui de ces ouvrages dont la traduction française vient de paraître (et il faut espérer que d'autres suivront) contient huit hymnes de provenances diverses, mais qui ont pour caractère commun d'envisager la Divinité sous un aspect féminin. Nous reproduirons seulement ici un extrait de l'introduction : « La Cause Suprême est regardée comme une mère parce qu'elle conçoit l'univers en son sein par la divine Imagination (*Kalpanâ*) du Grand Moi (*Pûrnâham*), le porte et le met au jour, le nourrit et le protège avec une tendresse toute maternelle. Elle est la Puissance ou *Shakti* de l'Être, le Cœur du Seigneur Suprême. Elle et lui sont l'aspect double de la Réalité Unique ; éternelle, immuable en soi, en tant que *Shiva* ; Dieu en action en tant que *Shakti* ou Puissance, et comme telle, cause de tout changement, omniprésente dans les formes innombrables des individualités et des choses sujettes au changement… Le culte de la Mère est très ancien. Il appartenait déjà à la civilisation méditerranéenne la plus reculée… Il n'est pas, comme certains auteurs l'ont prétendu, une forme religieuse limitée à une secte. »

Ce petit volume est illustré de nombreux dessins de M. Jean Buhot, établis d'après des documents hindous, et qui sont du plus grand intérêt pour l'étude du symbolisme iconographique ; et il convient de faire remarquer que ce symbolisme a, dans la doctrine dont il s'agit, un rôle d'une importance capitale.

Revue de philosophie, mai-juin 1925.

EUGÈNE TAVERNIER. — *Cinquante ans de politique : L'Œuvre d'irréligion*

EUGENE TAVERNIER. — *Cinquante ans de politique : L'Œuvre d'irréligion*. Un vol. petit in-8° de 368 p. Éditions Spes, Paris, 1925.

Au moment même où allait paraître cet ouvrage, on fêtait les cinquante ans de journalisme de son auteur ; c'est dire qu'il s'agit du récit d'un témoin qui a pu suivre, à mesure qu'ils se déroulaient, tous les événements dont il s'est appliqué ici à montrer les causes et à faire apparaître l'enchaînement. Ce qu'il nous présente est une saisissante histoire des luttes religieuses qui, en France, durent depuis un demi-siècle presque sans interruption ; luttes religieuses est bien le terme qu'il convient, car la politique proprement dite n'a jamais joué là-dedans le rôle essentiel. Ce qui domine tous les débats au cours de cette période, c'est ce qui s'appelle l'« anticléricalisme », qui n'est en réalité qu'un masque de l'irréligion pure et simple, comme l'avoua nettement jadis M. Viviani dans un discours dont cette citation sert d'épigraphe au livre : « Tous, nous nous sommes attachés à une œuvre d'irréligion ».

Or cette œuvre avait été préparée de longue date ; l'état d'esprit dont elle procède n'a rien de spontané ; et c'est pourquoi M. Tavernier commence par consacrer une étude à chacun de ceux qu'il appelle très justement les « docteurs », philosophes et historiens qui furent, directement ou indirectement, les éducateurs des hommes politiques arrivés au pouvoir à partir de 1871 : Auguste Comte[1], Proudhon, Renan, Taine, Michelet, Quinet, Berthelot, puis les fondateurs du journal *Le Temps* (ces pages ont été publiées d'abord dans cette Revue même) et de la *Revue des Deux-Mondes*[2]. Peut-être certains s'étonneront-ils de voir figurer dans cette liste les noms de quelques hommes qu'on leur présente parfois sous un autre jour, en raison de leur opposition plus ou moins accentuée aux idées révolutionnaires sur le terrain politique ; mais, au point de vue religieux, leur influence ne fut pas moins néfaste que celle des autres, et les textes cités l'établissent d'une manière incontestable ; quiconque se refuse à subordonner la religion à la politique en jugera certainement ainsi.

Substituer l'homme à Dieu, voilà en deux mots quelle est au fond, quand on la

[1] Nous nous permettrons de relever deux légères inexactitudes en ce qui concerne la fameuse « loi des trois états » : ce que Comte appelle l'« état théologique » se subdivise pour lui en trois phases secondaires, fétichisme, polythéisme et monothéisme, de sorte qu'on ne peut dire qu'« état théologique » et « état fétichiste » soient à ses yeux des équivalents ; d'autre part, l'« état métaphysique », suivant le sens bizarre qu'il donne à ce mot, n'est pas représenté par le catholicisme, mais au contraire par tout ce qui a un caractère négatif et destructeur, et notamment par la Réforme et la Révolution.

[2] La liste aurait pu être allongée encore ; il est dommage qu'on n'y voie pas paraître les théoriciens de l'« évolutionnisme » sous toutes ses formes, ni les promoteurs de la soi-disant « science des religions », à l'exception de Renan qui peut être rattaché à la fois à l'un et à l'autre de ces deux groupes.

dégage de toutes les nuances plus ou moins subtiles dont elle se recouvre, la pensée commune et dominante de tous ces « docteurs » ; et c'est là aussi ce que se sont efforcés de réaliser pratiquement, dans la société française, tous les politiciens qui se sont inspirés de leur esprit. Aussi le programme des luttes antireligieuses qui devaient y aboutir par étapes successives était-il arrêté tout entier dès l'origine ; M. Tavernier le prouve par des extraits des discours de Gambetta et par d'autres documents également irréfutables ; et toutes les habiletés de l'« opportunisme », son « double langage », sa tactique de dissimulation et d'équivoque, ne sauraient empêcher cette vérité d'apparaître au grand jour. M. Viviani n'a-t-il pas reconnu publiquement que la neutralité scolaire « fut toujours un mensonge », qui d'ailleurs était « peut-être un mensonge nécessaire » ? Ne faut-il pas en effet tromper l'opinion pour l'amener graduellement à accepter les « réformes » qu'on a décidées à l'avance ? Et la question scolaire n'est pas seulement ici un exemple typique ; elle occupe la première place dans l'« œuvre d'irréligion », et cela se comprend, puisqu'il s'agit avant tout de déformer systématiquement la mentalité générale, de détruire certaines conceptions et d'en imposer d'autres, ce qui ne peut se faire que par une éducation dirigée dans un sens nettement défini. Aussi les chapitres consacrés aux étapes de la laïcisation, à la « neutralité » et à l'« école sans Dieu », sont-ils parmi les plus importants, et ils abondent en faits précis et significatifs ; cela ne saurait se résumer, et d'ailleurs, pour tous ceux qui veulent être pleinement édifiés à cet égard, ce livre si instructif est à lire tout entier.

Après la préparation et l'application du programme, voici les résultats : « Les Ruines », tel est le titre que M. Tavernier donne à la dernière partie, où il décrit l'état d'« un peuple ravagé de ses propres mains », par une sorte d'aberration collective dont on rencontrerait peu d'exemples dans l'histoire. Ces ruines sont de toutes sortes, depuis « la grande pitié des églises de France », suivant l'expression de Barrès, jusqu'aux « ruines morales » dont on trouve ici des exemples frappants dans les domaines les plus divers : corruption de la littérature, de l'administration, destruction de la famille et du patriotisme. Et, pour couronner le tout, nous avons le tableau de ce qu'est devenu l'enseignement supérieur de l'Université depuis qu'y règne en maîtresse l'« école sociologique » dont Durkheim fut le chef : « la société procédant d'elle-même et d'elle seule et s'adorant elle-même, la sociologie pratique devenant la sociolâtrie organisée », voilà ce qu'on nous propose comme ultime aboutissement de ces cinquante ans d'épreuves et de déceptions !

Tout cela, les « libéraux » n'ont pas su l'empêcher, parce que, si honnêtes qu'aient pu être leurs intentions, leurs principes étaient faux et ne différaient pas au fond de ceux de leurs adversaires eux-mêmes, parce qu'ils ont toujours oublié « que la liberté ne subsiste ni ne se défend par ses seules forces, qu'elle a besoin de la vérité, dont elle ne saurait s'affranchir sans se ruiner tout entière ». Citons encore ces lignes de la conclusion : « En 1833, Lacordaire écrivait à Montalembert : « Sais-tu si de ce libéralisme qui te plaît tant il ne doit pas sortir le plus épouvantable despotisme ? ». Vingt ans plus tard, Proudhon rédigeait cette formule qui, merveille de fourberie et de cynisme, mérite d'être conservée à l'histoire : « Le

catholicisme doit être en ce moment poursuivi jusqu'à extinction ; ce qui ne m'empêche pas d'écrire sur mon drapeau : Tolérance ». C'est l'invraisemblable dérision qui vient de remplir un demi-siècle. »

Après tout cela, il subsiste encore pour nous un point d'interrogation : ce plan d'ensemble, parfaitement cohérent, dont nous voyons la réalisation se développer peu à peu dans toutes ses phases successives, qui l'a tout d'abord établi et voulu ? Les politiciens, d'intelligence assez médiocre pour la plupart, ne sont manifestement que de simples exécutants ; mais leurs inspirateurs, des représentants de la philosophie en vogue sous le second Empire aux sociologues actuels, sont-ils les véritables auteurs et détenteurs de ce plan, l'ont-ils conçu de leur propre initiative, ou au contraire ne sont-ils eux-mêmes que des instruments, dominés et dirigés, peut-être à leur insu, par une volonté cachée qui s'impose à eux, et ensuite aux autres par leur intermédiaire ? Nous ne faisons que poser cette question, sans doute bien difficile à résoudre d'une façon précise et définitive (car il est évident qu'on ne peut en pareil cas s'appuyer sur aucun texte écrit et que des indices d'un ordre plus subtil peuvent seuls orienter les recherches), mais qui, pour cette raison même, mériterait d'être examinée de très près et avec la plus grande attention.

Revue de philosophie, janvier-février 1936.

NYOITI SAKURAZAWA. — *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient.*

M^rs.^ RHYS DAVIDS. — *The Minor Anthologies of the Pali Canon. — Part. I. Dhamenapada : Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha : The Text of the Minor Sayings*.

E. STEINILBER-OBERLIN. — *Les Sectes bouddhiques japonaises*.

NYOITI SAKURAZAWA. — *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient.* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

L'auteur de ce petit volume a voulu y donner « une clef de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient », qui, à vrai dire, et comme il le reconnaît lui-même, ne sont pas précisément « philosophie » et « science » au sens occidental de ces mots. Cette « clef », qu'il appelle « loi universelle », c'est la doctrine cosmologique des deux principes complémentaires *yin* et *yang*, dont les oscillations et les vicissitudes produisent toutes les choses manifestées. Il y aurait en effet beaucoup de conséquences et d'applications à tirer de cette doctrine, sans d'ailleurs sortir du point de vue essentiellement « synthétique » auquel il convient de se maintenir toujours si l'on veut rester fidèle à l'esprit de l'enseignement traditionnel extrême-oriental ; mais celles qui sont présentées ici se réduisent en somme à assez peu de chose, et, surtout dans la partie « scientifique », sont fâcheusement mêlées à des conceptions occidentales modernes, qui nous éloignent fort des authentiques « sciences traditionnelles ». Ces rapprochements entre des choses d'ordre si différent nous ont toujours paru assez vains, car, là même où l'on peut trouver d'apparentes ressemblances, il n'y a en réalité aucune assimilation possible ; les points de vue sont et demeureront toujours radicalement autres. Il y a dans l'exposé une certaine confusion, peut-être due en partie à l'introduction de ces considérations de caractère « mixte », auxquelles on pourrait, sans trop d'injustice, appliquer ce que l'auteur dit de l'état actuel de son pays, qui « a perdu le véritable esprit oriental, sans avoir su gagner le véritable esprit occidental » ; et d'assez regrettables imperfections de langage contribuent encore à accentuer cette impression.

M^rs.^ RHYS DAVIDS. — *The Minor Anthologies of the Pali Canon. — Part. I. Dhamenapada : Verses on Dhamena, and Khuddaka-Pâtha : The Text of the Minor Sayings*. Humphrey Milford, Oxford University Press, London.

Ce volume, qui fait partie de la collection des *Sacred Books of the Buddhists*, contient, en face l'un de l'autre, le texte et la traduction ; sa principale particularité est que certaines parties sont imprimées en caractères plus petits ; ce sont celles qui

sont supposées « interpolées », ajoutées ou modifiées à une époque plus récente. Dans une longue introduction, la traductrice explique d'ailleurs ses intentions : elle s'est donné pour tâche de reconstituer ce qu'elle croit avoir été le Bouddhisme originel, qu'elle a imaginé de désigner du nom de *Sakya* ; et, pour ce faire, elle s'efforce avant tout d'éliminer tout ce qui lui paraît présenter un caractère « monastique » ; peut-être la seule conclusion qu'il convient d'en tirer est-elle tout simplement qu'elle a elle-même un préjugé « anti-monastique » particulièrement violent ! Elle considère aussi comme « tardif » tout ce qui lui semble indiquer une influence du *Sânkhya* ; mais on ne voit vraiment pas pourquoi cette influence ne se serait pas exercée tout aussi bien sur le Bouddhisme dès ses débuts… En somme, son *Sakya* n'est guère qu'une construction hypothétique de plus, venant s'ajouter à toutes celles qu'ont déjà édifiées d'autres « historiens », chacun suivant ses propres tendances et préférences individuelles. Quant à la traduction elle-même, elle eût pu sûrement être plus précise et plus claire, si elle n'avait été versifiée ; quoi qu'on en puisse dire, nous pensons qu'une traduction en vers présente toujours beaucoup moins d'avantages que d'inconvénients, d'autant plus qu'il est tout à fait impossible de conserver dans une autre langue le véritable rythme de l'original.

E. STEINILBER-OBERLIN. — *Les Sectes bouddhiques japonaises*. Éditions G. Crès et C^{ie} Paris.

Ce livre se présente comme une « enquête philosophique », ce qui pourrait faire craindre qu'il ne soit plus ou moins affecté par des points de vue occidentaux ; mais, à la vérité, l'auteur, en ce qui concerne l'histoire et les doctrines des différentes sectes ou écoles, se borne le plus souvent à rapporter, d'une façon impartiale et apparemment exacte, ce que lui ont dit les professeurs bouddhistes auxquels il s'est adressé. On peut voir par cet exposé que le Bouddhisme, au Japon comme dans les autres pays où il s'est répandu, s'est largement modifié pour s'adapter au milieu ; les premières sectes, qui étaient restées plus proches des formes indiennes et chinoises, n'ont pas survécu. On constate aussi que les sectes qui tendent actuellement à prendre la plus grande extension sont celles qui simplifient le plus la doctrine et qui présentent le caractère « quiétiste » le plus accentué ; ce sont d'ailleurs, en même temps, ce dont on ne saurait s'étonner, celles où s'affirme surtout une tendance à la « modernisation », et une préoccupation « sociale » prédominante, toutes choses qui, évidemment, sont en étroit rapport avec l'« occidentalisation » du Japon contemporain. Telle est l'impression générale qui se dégage de ce livre, où ceux qui ne sont pas des « spécialistes » pourront trouver en somme une information suffisante, y compris des extraits de quelques textes caractéristiques ; ajoutons qu'il est d'une lecture facile, et, de plus, abondamment illustré de vues des principaux sanctuaires bouddhiques japonais.

Revue de philosophie, non publiés.

BARON CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam. — III. L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*.

PAUL VULLIAUD. — *La Kabbale juive : histoire et doctrine*.

GUSTAVE JÉQUIER. — *Histoire de la Civilisation égyptienne des origines à la conquête d'Alexandre*.

BARON CARRA DE VAUX. — *Les Penseurs de l'Islam. — III. L'exégèse, la tradition et la jurisprudence*. Un vol. in-16° de 424 p., P. Geuthner, Paris, 1923.

Nous avons déjà parlé ici (n° de novembre-décembre 1923) des deux premiers volumes de cet ouvrage ; nous pouvons, à propos du troisième, répéter ce que nous disions alors : ce travail est appelé à rendre de grands services à ceux qui, sans avoir le temps ou la possibilité de se livrer à des recherches multiples, désirent se faire une idée d'ensemble de l'intellectualité musulmane.

En dépit du sous-titre, la plus grande partie du troisième volume est en réalité consacrée à un résumé historique des origines de l'Islam, où apparaissent malheureusement les défauts et les préjugés inhérents à la mentalité de notre époque. La lecture de certaines pages, comme celles où est discutée la question de savoir si le Coran a toujours constitué un « livre » (p. 156-163), serait à conseiller à ceux qui sont tentés de prendre trop au sérieux les résultats de la « critique » moderne. Il est bon aussi d'enregistrer cet aveu, qu'une interprétation religieuse « n'a point de sens pour la critique » (p. 158) ; ne pourrait-on pas renverser la proposition, et dire tout aussi bien que les arguments « critiques » n'ont point de sens pour quiconque se place au point de vue religieux ou, plus généralement, traditionnel ? En effet, la « critique », ainsi entendue, n'a jamais été au fond autre chose qu'une arme de guerre antireligieuse ; ceux qui croient devoir prendre à son égard une attitude plus ou moins conciliante et « opportuniste » sont victimes d'une bien dangereuse illusion.

Passons à quelques observations de détail ; et, tout d'abord, regrettons que l'auteur écrive assez souvent « mahométan » au lieu de « musulman » ; le mot est d'usage courant, sans doute, chez les Européens, mais il n'en est pas moins fautif pour bien des raisons. Une autre inexactitude, et qui est plus grave, est celle qui consiste à parler de l'Islam, ou encore du monde arabe, comme d'une « nationalité ». — Conserver une phrase qu'on reconnaît soi-même erronée, sous le prétexte qu'elle « fait bien littérairement » (p. 100), cela semble peu sérieux et risque de déconsidérer un ouvrage qui, pourtant, vaut mieux que cela dans son ensemble. — Il y a aussi quelques affirmations plus que contestables, comme celle qui attribue au blason une origine exclusivement persane (p. 10) ; ne sait-on pas

que, dès l'antiquité, il existait aussi ailleurs qu'en Orient, et notamment chez les peuples celtiques ? — Avant de se moquer d'une tradition dans laquelle il est question de « géants » (p. 78), il serait bon de savoir que ce mot et ses équivalents étaient employés très généralement pour désigner des hommes puissants, des peuples guerriers et conquérants, sans aucun égard à leur stature réelle. — Notons encore une erreur sur les termes *nabî* (prophète) et *rasûl* (législateur), dont le rapport hiérarchique est renversé (p. 153), et une opinion peu justifiée, pour ne pas dire plus, sur la signification des lettres qui sont placées au début de quelques sourates du Coran (p. 176).

Les derniers chapitres contiennent de bons exposés sur la tradition (*hadîth*), sur la jurisprudence, et enfin sur les commentaires du Coran.

PAUL VULLIAUD. — *La Kabbale juive : histoire et doctrine*. Deux vol. in-8° de 520 et 460 p. E. Nourry, Paris, 1923.

Il n'y avait jusqu'ici, en français tout au moins, aucun ouvrage vraiment sérieux sur la Kabbale ; on ne peut considérer comme tel, en effet, ni le livre incompréhensif d'un Adolphe Franck, plein de préjugés universitaires et d'ailleurs ignorant complètement l'hébreu, ni l'indigeste et fantaisiste compilation d'un Papus, à la fois occultiste et vulgarisateur, et porté par là à déformer doublement les doctrines qu'il prétend exposer. L'important travail de M. Vulliaud semblait donc devoir combler une fâcheuse lacune ; et pourtant, bien qu'il soit fort consciencieusement fait et qu'il contienne beaucoup de choses intéressantes, nous devons avouer que sa lecture nous a quelque peu déçu. Le sous-titre d'« essai critique » aurait pu déjà nous faire prévoir jusqu'à un certain point les intentions de l'auteur, mais où nous les avons trouvées le plus nettement exprimées, c'est dans une note où il déclare s'être assigné « un double but : traiter de la Kabbale et de son histoire, puis exposer, chemin faisant, la méthode dite scientifique suivant laquelle travaillent des auteurs, pour la plupart favorablement connus » (t. II, p. 206). Ce qui est regrettable, c'est que le second de ces buts fait souvent perdre de vue le premier ; les discussions et les critiques se poursuivent jusque dans les chapitres dont le titre annonçait un exposé purement doctrinal, et il en résulte une certaine impression de désordre et de confusion. Parmi ces critiques, il en est d'ailleurs de forts justes, par exemple à l'égard de Renan et de Franck, ou encore de certains occultistes ; il en est d'autres qui sont plus contestables. Il y a, en particulier, un jugement bien sommaire sur les travaux du Hiéron de Paray-le-Monial, qui contiennent assurément des opinions discutables ou insuffisamment fondées, mais aussi beaucoup d'idées très dignes d'attention et qu'on ne peut se contenter de rejeter en bloc avec quelques plaisanteries trop faciles ; mais, dans tous les cas, n'aurait-il pas été possible de dire les mêmes choses plus brièvement et sur un ton moins agressif ? L'ouvrage y eût certainement gagné, car l'essentiel y aurait été moins souvent sacrifié à des considérations qui, en somme, ne sont qu'accessoires et d'un intérêt relatif.

Il y a encore autre chose, qui enlève à toutes ces critiques un peu de leur

autorité : c'est que M. Vulliaud se place sur le même terrain de simple érudition que les écrivains qu'il combat ; il semble bien l'avoir fait volontairement, mais cette attitude est-elle vraiment habile et avantageuse ? Il se défend d'être kabbaliste avec une insistance que nous ne comprenons pas très bien, et il va même jusqu'à se qualifier de « simple amateur », en quoi nous voulons croire qu'il se calomnie. Ce parti pris d'envisager une doctrine « de l'extérieur » nous paraît exclure toute possibilité de compréhension profonde ; et d'ailleurs, même si l'on a atteint cette compréhension pour son propre compte, on s'appliquera alors à n'en rien laisser paraître ; l'intérêt de la partie doctrinale en sera fort diminué, et quant à la partie critique elle-même, l'auteur y fera figure de polémiste plutôt que de juge qualifié.

Ce qui est gênant aussi, ce sont les imperfections de la forme ; nous ne parlons pas des fautes d'impression, dont les « errata » ne rectifient qu'une infime partie, mais de trop fréquentes incorrections qu'il est difficile de mettre sur le compte des typographes, et surtout de « lapsus » malencontreux dont nous avons relevé un certain nombre, principalement dans le second volume[1]. Il en est même un qui est d'autant plus grave qu'il est la cause d'une véritable injustice ; critiquant un rédacteur de l'*Encyclopedia Britannica*, M. Vulliaud termine par ces mots : « On ne pouvait attendre beaucoup de fermeté logique chez un auteur qui estime dans un même article que l'on a trop sous-estimé les doctrines kabbalistiques (*absurdly over-estimated*) et que le Zohar est un *farrago of absurdity* » (t. II, p. 418). Or *over-estimated* ne veut point dire « sous-estimé », mais bien « sur-estimé », ce qui est tout le contraire, de sorte que la contradiction que M. Vulliaud reproche à cet auteur ne se trouve nullement dans son article. Enfin, il est quelques mots hébreux qui ont été traduits trop hâtivement, sans doute, et pour lesquels il n'aurait pas été bien difficile de trouver une interprétation plus satisfaisante[2] ; et, puisque nous parlons des mots hébreux, nous noterons encore qu'il y a, dans leur transcription, un manque d'uniformité qui est assez désagréable. Assurément, ce ne sont là que des détails ; mais M. Vulliaud, qui se montre si sévère pour les autres et toujours prêt à les prendre en défaut, n'aurait-il pas dû s'efforcer d'être lui-même irréprochable ?

D'autre part, l'auteur a le tort d'aborder parfois incidemment certains sujets sur lesquels il est évidemment beaucoup moins informé que sur la Kabbale, et dont il aurait bien pu se dispenser de parler, ce qui lui eût évité quelques méprises qui ne peuvent que nuire à un travail sérieux. C'est ainsi que nous avons trouvé (t. II, p.

[1] Ainsi, Franck ne fut pas « professeur de philosophie au collège Stanislas » (p. 241), mais au Collège de France, ce qui est tout différent. — M. Vulliaud nomme Cappelle, et parfois même Capelle, l'hébraïsant Louis Cappel, dont nous pouvons rétablir le nom exact d'autant plus sûrement que, en écrivant ces lignes, nous avons sous les yeux sa propre signature. — À la p. 26, il est question d'un nom divin de 26 lettres, et il se trouve ensuite que ce nom en a 42 ; ce passage est vraiment incompréhensible. Il est tout aussi difficile de saisir le rapport qui peut exister entre « l'éclipse de soleil qui arriva à la mort du Christ » et « la conjonction de Jupiter et de Saturne sur laquelle Kepler a écrit un ouvrage » (p. 194).

[2] À la p. 49 du t. II est représentée une figure de *Teraphim* sur laquelle est inscrit entre autres le mot *luz* ; M. Vulliaud a reproduit les divers sens du verbe *luz* donnés par Buxtorf, en faisant suivre chacun d'eux d'un point d'interrogation ; mais il n'a pas pensé qu'il existait aussi un substantif *luz*, signifiant « amande » ou « noyau », et désignant, en langage rabbinique, une particule corporelle indestructible à laquelle l'âme demeurerait liée après la mort (et cette tradition a très probablement inspiré certaines théories de Leibnitz) ; cette dernière signification est certainement la plus plausible, et elle est d'ailleurs confirmée par la place que le mot *luz* occupe sur la figure.

377) un passage où il est question d'une soi-disant « théosophie chinoise » dans laquelle nous avons eu quelque peine à reconnaître le Taoïsme, qui n'est de la « théosophie » dans aucune des acceptions de ce mot, et dont le résumé, fait d'après nous ne savons quelle source (car ici, par extraordinaire, il n'y a aucune référence), est éminemment fantaisiste[1]. Il est d'autres choses que M. Vulliaud ne connaît guère mieux que les doctrines extrême-orientales, le Rosicrucianisme par exemple[2], et même la Maçonnerie, à propos de laquelle on pourrait relever des assertions plutôt amusantes, comme tel passage où il la suppose exister « chez les Chinois et les Nègres » (t. II, p. 319), alors qu'il s'agit de sociétés secrètes qui n'ont pas plus de rapports avec la Maçonnerie qu'avec la Kabbale[3]. Certes, M. Vulliaud a bien le droit d'ignorer toutes ces choses ; mais, encore une fois, qu'est-ce qui l'obligeait à en parler ? Et, s'il y tenait, il aurait peut-être eu moins de peine à recueillir sur certaines d'entre elles des informations un peu précises qu'à découvrir une foule d'ouvrages rares et inconnus qu'il se plaît à citer avec quelque ostentation.

Bien entendu, toutes ces réserves ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les mérites très réels de l'ouvrage, ni de rendre hommage à l'effort considérable dont il témoigne. L'auteur a fort bien établi, contre les critiques modernes qui les contestent, l'antiquité de la Kabbale, son caractère spécifiquement judaïque et strictement orthodoxe. Il a détruit un certain nombre de légendes trop répandues et dénuées de tout fondement, comme celle qui veut rattacher la Kabbale aux doctrines néo-platoniciennes, celle qui attribue le *Zohar* à Moïse de Léon, celle qui prétend faire de Spinoza un kabbaliste, et d'autres encore. Il a parfaitement prouvé que la Kabbale n'est nullement « panthéiste », comme certains le lui ont reproché ; et c'est fort justement qu'il note qu'« il est fait un étrange abus de ce terme » (t. I, p. 429), qu'on applique à tort et à travers aux conceptions les plus différentes, de telle sorte qu'il finit par ne plus rien signifier. Il montre encore qu'une prétendue « philosophie mystique » des Juifs, distincte de la Kabbale, est une chose qui n'a jamais existé en réalité ; mais peut-être a-t-il tort d'accepter le mot de « mysticisme » pour qualifier la Kabbale elle-même ; sans doute, cela dépend du sens que l'on donne à ce mot, et celui qu'il indique serait très soutenable si l'on n'avait à se préoccuper que de l'étymologie ; mais enfin il faut bien tenir compte aussi de l'usage établi, qui en a restreint considérablement la signification, et la Kabbale est, pour nous, beaucoup plus métaphysique que mystique.

Tout ce que nous venons d'indiquer se rapporte au point de vue historique, auquel M. Vulliaud a accordé (nous serions tenté de dire malheureusement, sans pour cela en méconnaître l'importance relative) beaucoup plus de place qu'au point

[1] On y oppose « la nature active, *tien* = le ciel » à « la nature passive, *kouen* = la terre » ; on a ainsi confondu deux dualités différentes, celle de la « perfection active », *khièn*, et de la « perfection passive », *kouen* (nous disons « perfection » et non « nature »), et celle du « ciel », *tien*, et de la « terre », *ti*.

[2] Il est étonnant de voir citer (t. II, p. 235), comme l'indice d'une affiliation possible de Descartes à la Fraternité des Rose-Croix, une dédicace qui est manifestement ironique et où se sent au contraire tout le dépit d'un homme qui n'avait pu obtenir cette affiliation qu'il avait recherchée.

[3] De même (p. 328), le *Ku-Klux-Klan* et les Orangistes (nous supposons qu'il s'agit du *Loyal Order of Orange*) sont des organisations tout à fait distinctes de la Maçonnerie, et d'ailleurs exclusivement protestantes.

de vue proprement doctrinal. Pour ce dernier, nous signalerons comme plus particulièrement intéressants, dans le premier volume, les chapitres qui concernent *Aïn-Soph* et les *Sephiroth* (chap. IX), la *Shekinah* et *Metatron* (chap. XIII), encore qu'il eût été souhaitable d'y trouver un peu plus de développements et de précisions, de même que dans celui où sont exposés les procédés kabbalistiques (chap. V), car nous nous demandons si quelqu'un qui n'aurait aucune notion préalable de la Kabbale serait suffisamment éclairé par leur lecture. En ce qui concerne ce qu'on pourrait appeler les applications de la Kabbale, nous mentionnerons, dans le second volume, les chapitres consacrés au rituel (chap. XIV), aux amulettes (chap. XV), et aux conceptions messianiques (chap. XVI) ; ils contiennent des choses vraiment nouvelles ou tout au moins fort peu connues, et, en particulier, on trouvera dans le dernier de nombreux renseignements sur le côté social et même politique qui contribue pour une bonne part à donner à la doctrine son caractère nettement judaïque.

Tel qu'il se présente dans son ensemble, cet ouvrage nous paraît surtout propre à rectifier beaucoup d'idées erronées, ce qui est loin d'être négligeable, mais n'est peut-être pas suffisant pour un travail qui veut être plus qu'une simple introduction. Si M. Vulliaud en donne quelque jour une nouvelle édition, il est à désirer qu'il sépare aussi complètement que possible la partie historique et critique de la partie doctrinale, qu'il allège quelque peu la première, et qu'il donne au contraire à la seconde plus d'étendue, quand bien même il devrait risquer ainsi de ne plus passer pour le « simple amateur » dont il s'est assigné le rôle un peu trop limité.

GUSTAVE JEQUIER. — *Histoire de la Civilisation égyptienne des origines à la conquête d'Alexandre*. Un vol. petit in-8° de 332 p. Payot, Paris, 1925.

Ce volume peut être considéré comme un bon résumé de l'état actuel des connaissances égyptologiques, résumé sans doute un peu simplifié, comme il arrive presque inévitablement dans un « manuel » de ce genre : on ne peut se douter, en le lisant, des divergences souvent fort considérables qui existent entre les égyptologues, et on risque parfois, surtout en ce qui concerne les origines, de prendre pour des résultats définitifs ce qui n'a qu'un caractère tout hypothétique. Il est regrettable aussi que l'auteur se soit un peu trop laissé influencer par l'idée moderne du « progrès » : s'il est vrai que l'Égypte antique ne fut pas immuable comme beaucoup se l'imaginent, est-ce une raison pour vouloir que les changements qui s'y sont produits successivement se soient toujours effectués dans un sens « progressif » ? N'y-a-t-il pas eu au contraire, très certainement, des périodes de régression ou de décadence ?

Le texte, accompagné d'abondantes illustrations, a le mérite d'être clair et divisé suivant un plan très net : un chapitre est consacré à chacune des grandes périodes, et on y étudie d'abord l'histoire de cette époque, ensuite les monuments qu'elle a laissés, et enfin l'état correspondant de la civilisation (gouvernement, relations extérieures, vie privée, agriculture, industrie, navigation). L'auteur reconnaît que la durée de ces périodes ne peut être déterminée que d'une façon très

approximative, et qu'on ne peut établir une chronologie à peu près certaine qu'à partir du VII^e^ siècle avant notre ère : c'est là un fait assez remarquable, car il est loin d'être particulier à l'Égypte, et la même observation pourrait être faite pour l'histoire de presque tous les peuples anciens ; ce qui est surprenant, c'est que personne ne semble jusqu'ici s'être préoccupé d'en chercher une explication quelconque.

Il y a dans ce livre une lacune qui, à première vue, peut paraître tout à fait extraordinaire : les conceptions doctrinales des Égyptiens y sont entièrement passées sous silence ; à part quelques vagues allusions aux rites funéraires ou à l'existence d'un puissant sacerdoce, on ne trouve absolument rien qui s'y rapporte, même indirectement. Pourtant, il y a bien, vers le début, un chapitre consacré à « l'Égypte légendaire », dans lequel il est question de mythes, mais avec la volonté bien arrêtée de ne les considérer que comme des « mythes historiques », auxquels se serait ajoutée assez tardivement une signification symbolique et théologique, apparemment négligeable aux yeux de l'auteur ! Si l'on veut savoir de quel genre sont les hypothèses qui dominent aujourd'hui l'esprit des égyptologues, voici un exemple : on sait que l'épervier était le symbole d'Horus ; or cet épervier est devenu un faucon, sans doute parce qu'il perd ainsi beaucoup de son caractère hiératique (cela semble peu de choses, mais c'est très significatif) ; et ce faucon, au lieu de représenter Horus, est maintenant Horus lui-même, réduit à la qualité de « totem » de la tribu ou du « clan » qui fournit à l'Égypte ses premiers rois ; voilà où on en arrive quand on prend au sérieux les fantaisies « sociologiques » de Durkheim et de son école ! Mais, cela étant dit, comment expliquer l'omission que nous venons de signaler ? Nous pensons qu'elle ne peut se justifier que d'une seule façon : les égyptologues, qui sont parvenus à une reconstitution assez exacte ou tout au moins satisfaisante pour les choses de la vie ordinaire et « extérieure », ont été au contraire incapables d'arriver à la moindre compréhension des idées et des doctrines ; ils ne se sont cependant pas privés d'en essayer de multiples interprétations, mais passablement incohérentes et contradictoires entre elles, de sorte qu'on ne peut en tenir compte quand on veut simplement présenter l'ensemble des résultats acquis. Seulement, ne devrait-on pas alors avouer franchement cet état de choses, et cela ne vaudrait-il pas mieux que de parler des Égyptiens comme on pourrait le faire d'un peuple à qui toute idée divine ou extra-terrestre fut à peu près étrangère, et de leur civilisation comme si elle avait eu un caractère aussi exclusivement matériel que la civilisation européenne moderne, ce qui est exactement le contraire de la réalité ? Mais c'est précisément parce que les égyptologues jugent toutes choses avec la mentalité des Européens modernes qu'ils ne peuvent pénétrer des idées si éloignées des leurs à tous égards, ni même comprendre que ce qui leur échappe ainsi, c'était sans doute, pour les Égyptiens eux-mêmes, ce qu'il y avait de plus essentiel.